MARTIN
HEIDEGGER

EL SER
Y
EL TIEMPO

cfe

Sección de Obras de Filosofía

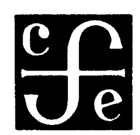
*

EL SER Y EL TIEMPO

Traducción de
José Gaos

MARTIN HEIDEGGER

EL SER Y EL TIEMPO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán,	1927
Con 11 reimpresiones hasta	1967
Primera edición en español,	1951
Segunda edición, revisada,	1971
Sexta reimpresión,	1993

Título original:
Sein und Zeit

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0493-8

Impreso en México

CONSIDERACIONES DEL TRADUCTOR

A la segunda edición de esta traducción de *El Ser y el Tiempo* antepuse una nota que decía:

> Para esta segunda edición, se corrigieron las erratas que en la primera se escaparon a todas las revisiones; se rectificó el único error de hecho señalado por la crítica conocida del traductor, por fortuna de todo punto incidental, el de la traducción de *Aktionform;* se hicieron otras, muy pocas y pequeñas, correcciones; y un solo cambio terminológico importante, el de "correr al encuentro", que parece ser en general mal entendido, a pesar de la explicación dada en el "Índice de Traducciones", por "precursar", empleado ya en dicha explicación. Además, se suprimieron el "Índice" que se acaba de mentar y el "Prólogo del Traductor",[1] por pasar lo interesante de ellos al *Comentario a* El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger,* cuya publicación seguirá a la de esta segunda edición y en el que se incluye una "Respuesta a los Críticos de la Traducción" cuyas publicaciones llegaron a conocimiento del traductor o que se dirigieron privadamente a éste, quien anticipa aquí la expresión de su agradecimiento a todos.

Pero las vicisitudes de mi salud y trabajos no sólo no me permitieron publicar el *Comentario* a continuación de la segunda edición, sino que han acabado por resignarme a renunciar a publicarlo, por no haber tenido, ni prever que tenga en adelante, posibilidades de tiempo y fuerzas para poner a punto de publicación las seis partes planeadas para él y existentes en muy diversos grados de preparación, composición o redacción:

> un análisis de cada uno de los 83 parágrafos de la obra;
> una explicación literal, fundamentalmente "auténtica", de los pasajes más difíciles;
> él "Índice de Traducciones" trasformado en un vocabulario explicado textualmente —la labor llevada a cabo posteriormente en el *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"* confeccionado por Hildegard Feick—;
> un índice de los autores citados por Heidegger, y aun otros, con la reproducción, en traducción, de los pasajes pertinentes de ellos, que, ordenado cronológicamente, ilustraría el mundo histórico-filosófico de *El Ser y el Tiempo;*
> un ensayo, exposición de mi manera de ver esta obra y según ella a Heidegger mismo, sugerida ya por el título, "Martin Heidegger, el último escolástico (1589-16..)";
> y la "Respuesta a los Críticos de la Traducción".

A lo que quizá hubiera podido añadir un ensayo, "*El Ser y el Tiempo* y la primera *Acción* de Blondel", inédito, porque aún a estas alturas sigue extrañándome no saber de ningún trabajo que haya estudiado la relación designada por el título del mío, a pesar de parecerme imponerse a todo lector de ambas obras —y me parece demasiado presumir que tal lector se reduzca a mí.

[1] Se han incluido los dos en el volumen de Gaos *Introducción a El ser y el tiempo,* concebido como auxiliar de éste. [E.]

Aun con todo ello, el *Comentario* fuera imperfecto sin incluir en alguna de sus partes, o como una parte más, la ilustración de *El Ser y el Tiempo,* no sólo genéticamente por la obra anterior de Heidegger, sino también retrospectivamente por la posterior.

En la situación actual, la casa editorial de la traducción ha juzgado conveniente que con la cuarta edición de la traducción reaparezcan, aunque en volumen aparte, juntamente el "Índice de Traducciones" y la *Introducción a* El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger* que compuse para la primera edición de la traducción, pero que por su extensión se publicó ya en volumen aparte, y que ahora se reedita —el susodicho *Comentario* la habría hecho superflua. Pero parece que hay aún demanda de ella y no hay razón alguna para no consentir en la reaparición de ambos trabajos en la forma pensada por el Fondo de Cultura Económica.

J. G.

NOTA A LA NOVENA EDICIÓN ALEMANA

El tratado *El ser y el tiempo* apareció por primera vez en la primavera de 1927 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* Vol. VIII, dirigido por E. Husserl, y al mismo tiempo como separata del mismo.

La presente reimpresión, que aparece como novena edición, conserva inalterado el texto, pero ha sido sometido a una nueva revisión en lo tocante a las citas y a la puntuación. La paginación de la reimpresión coincide, salvo por desviaciones mínimas, con la de las ediciones anteriores.

Se ha suprimido la indicación "Primera mitad" que hasta la fecha trajeron todas las ediciones. Después de más de un cuarto de siglo, no es posible ya añadir la segunda mitad sin refundir la primera, cuyo camino, con todo, ha sido necesario —hoy mismo inclusive—, si es que la pregunta por el ser ha de hacer caminar a nuestro "ser ahí".

Para la dilucidación de esta pregunta se remite a la *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires: Nova, 1956), que reproduce el texto de un curso impartido en el semestre de verano de 1935.

A EDMUND HUSSERL,

con admiración y amistad.

Todtnauberg, Selva Negra, 8 de abril de 1926

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν... *"Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos."* [1] *¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra "ente"? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo* la pregunta que interroga por el sentido del ser. *¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión "ser"? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta. El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término* "ser", *es la mira del siguiente tratado. La exégesis del* tiempo, *como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional.*

El poner la mira en semejante meta, las investigaciones inclusas en semejante propósito o requeridas por él, y el camino conducente a tal meta han menester de un esclarecimiento por vía de introducción.

1 Platón, *Sofista* 244 a.

Introducción

EXPLICACIÓN DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SENTIDO DEL SER

Capítulo I

NECESIDAD, ESTRUCTURA Y PREEMINENCIA DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER

§ 1. NECESIDAD DE REITERAR EXPRESAMENTE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER

La mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la "metafísica". Sin embargo, nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*. Lo que ganaron ambos se conservó a través de variadas modificaciones y "retoques" hasta la misma "lógica" de Hegel. Y lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas, está hace mucho trivializado.

No sólo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico.

Al comienzo de esta investigación no pueden discutirse por extenso los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que haya menester de preguntar por el ser. Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua. Ésta sólo es susceptible, a su vez, de una exégesis suficiente —por lo que respecta al terreno en que brotaron los conceptos ontológicos fundamentales, y por lo que se refiere a la exactitud del sentido y del número de las categorías— tomando como hilo conductor la pregunta que interroga por el ser previamente aclarada y respondida. Vamos, por ende, a llevar la discusión de los prejuicios sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Son tres:

1. El "ser" es el "más universal" de los conceptos: τὸ ὂν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente."[2] Pero la "universalidad" del "ser" no es la del *género.* El "ser" no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados éstos con arreglo a los conceptos de género y especie: οὔτε τὸ ὂν γένος.[3] La "universalidad" del ser es *"superior"* a toda universalidad genérica. El "ser" es, según el término de la ontología medieval, un *"transcendens".* La unidad de este "universal" trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó ya Aristóteles como la *unidad de la analogía.* Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia respecto de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero iluminar la oscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando, finalmente, Hegel define el "ser" como lo "inmediato indeterminado" y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su "lógica", se mantiene en la misma dirección visual que la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema, planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las "categorías" con un contenido material. Cuando, así, pues, se dice: el "ser" es el más universal de los conceptos, esto

[1] Aristóteles, *Met.* B 4, 1001 a 21.
[2] Tomás de Aquino, *S. th.* II[1] *qu.* 94 *a.* 2.
[3] Aristóteles, *Met.* B 3, 998 b 22.

no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto del "ser" es más bien el más oscuro.

2. El concepto de "ser" es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad.[1] Y con razón —si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. El "ser" no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*: el "ser" no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. El ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos. Pero ¿se sigue de aquí que el "ser" ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el "ser" no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites —la "definición" de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua— no es aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello.

3. El "ser" es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término "ser", y el término es comprensible "sin más". Todo el mundo comprende esto: "el cielo *es* azul"; "yo *soy* una persona de buen humor", etc. Pero esta comprensibilidad "de término medio" no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma. El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.

El apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales, y más aún por lo que respecta al concepto de "ser", es un proceder dudoso, si por otra parte lo "comprensible de suyo" y sólo ello, "los secretos juicios de la razón común" (Kant), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica ("el negocio de los filósofos").

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al par en

1 Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg)6, París 1912, p. 169: *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci,* c'est, *soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire* c'est, *et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*

claro que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma.

§ 2. Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser

Hay que *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental o incluso *la* pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a "ver a través" de ella adecuadamente. De aquí que deba dilucidarse brevemente lo que en general es inherente a una pregunta, para poder hacer visible partiendo de ello que la pregunta que interroga por el ser es una *señalada* pregunta.

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer "que es" y "cómo es" un ente. El buscar este conocer puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto "preguntar por...", su *aquello de que se pregunta.* Todo "preguntar por..." es de algún modo "preguntar a...". Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta.* En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teorética, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar "carácter de ser". El preguntar puede llevarse a cabo como un "no más que preguntar" o como un verdadero preguntar. Lo peculiar de éste reside en que el preguntar "ve a través" de sí desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma.

La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que *hacer.* Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados.

Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición.

Ya se apuntó: nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos "¿qué es 'ser'?", nos mantenemos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, "de término medio" y vaga, es un* factum.

Esta comprensión del ser puede vacilar y desvanecerse y moverse en el límite mismo de un mero conocimiento de la palabra, tanto cuanto se quiera: esta indeterminación de la comprensión del ser que es en cada caso ya disponible, es ella misma un fenómeno positivo que ha menester de aclaración. Una investigación del sentido del ser no pretenderá, empero, aclarar el fenómeno desde un principio. La exégesis de la comprensión "de término medio" del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita después de desarrollado el concepto del ser. Es de la claridad del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en oscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.

La comprensión "de término medio" y vaga del ser puede estar, además, transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominante. Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo "inmediatamente" de todo punto inapresable.

Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no "es" él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en μῦθόν τινα διηγεῖσθαι,[1] en "contar cuentos", es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma pecu-

1 Platón, *Sofista* 242 c.

liar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta,* el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de "significaciones".

En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser. Pero si ellos han de poder entregar sin falsedad los caracteres de su ser, es necesario que por su parte se hayan vuelto antes accesibles tales como son en sí mismos. La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero "entes" llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. El ser está implícito en el "que es" y el "cómo es"; en la realidad en el sentido más estricto; en el "ser ante los ojos"; en el "constar que..."; en el ser válido; en el "ser ahí"; en el "hay". ¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?

Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el ser, y ha de hacérsela en forma de "ver a través" de ella plenamente, el desarrollo de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí pide que se expliquen los modos del "dirigir la vista" al ser, del "comprender" y "apresar en conceptos" el sentido; pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente. "Dirigir la vista", "comprender" y "conceptos", "elegir", "acceso" son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer "ver a través" de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de

esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término "ser ahí". El hacer en forma expresa y de "ver a través" de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el "ser ahí") poniendo la mira en su ser.

Pero ¿no cae semejante empresa en un patente círculo? Tener que determinar ante todo un ente *en su ser,* y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra cosa es que moverse en círculo? ¿No se "da por supuesto" ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta? Objeciones formales como la que argumenta con el *circulus in probando,* fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada e impiden el adentrarse por el campo de la investigación.

Pero de hecho no hay en la manera de hacer la pregunta que hemos expuesto ningún círculo. Los entes pueden determinarse en su ser, sin que para ello tenga que ser ya disponible el concepto explícito del sentido del ser. Si así no fuese, no podría haber habido hasta aquí conocimientos ontológicos, como consta de hecho que los hay, según no se negará. El "ser" es, sin duda, "dado por supuesto" en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* disponible —no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El "dar por supuesto" el ser tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser. Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión "de término medio" del ser en que nos movemos ya siempre, *y que a la postre es inherente a la constitución esencial del "ser ahí" mismo.* Tal "dar por supuesto" no tiene nada que ver con el poner un fundamento del cual se deriva deductivamente una proposición. En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando,* porque en el responderla no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo.

En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay

un *circulus in probando,* pero sí una notable "retro- o pro-ferencia" de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente el ser el preguntar esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta. Pero esto quiere sólo decir: el ente del carácter del "ser ahí" tiene una referencia —quizá hasta señalada— a la pregunta misma que interroga por el ser. Pero ¿no está con esto ya indicado un determinado ente en su preeminencia en cuanto al ser, y dado desde luego el ente ejemplar que debe funcionar primariamente como *aquel a que se pregunte* en la pregunta que interroga por el ser? Con lo dilucidado hasta aquí, ni se ha mostrado la preeminencia del "ser ahí", ni decidido nada acerca de su función posible o incluso necesaria como ente al que preguntar primariamente. Pero sí se ha anunciado algo así como una preeminencia del "ser ahí".

§ 3. Preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser

La caracterización de la pregunta que interroga por el ser, siguiendo el hilo conductor de la estructura formal de la pregunta en cuanto tal, ha puesto en claro que esta pregunta es una pregunta *sui generis,* de tal suerte que ya el hacerla en la debida forma, y no se diga el contestarla, requiere una serie de consideraciones fundamentales. Pero lo señalado de la pregunta que interroga por el ser únicamente saldrá a luz por completo cuando estén suficientemente acotados su función, su mira y sus motivos.

Hasta aquí se motivó la necesidad de reiterar la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta determinada e incluso por la ausencia de la pregunta misma, hecha al menos en una forma satisfactoria. Mas cabe que se quiera saber para qué puede servir esta pregunta. ¿Resulta simplemente o *es* tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más generales generalidades —*o es la pregunta más "de principio" y más concreta al par*?

Ser es en todo caso el ser de un ente. El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el "ser ahí", el lenguaje, etc., consienten por su parte en "tematizarse" como objetos de sendas investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una

manera ingenua y rudimentaria. El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los "conceptos fundamentales" que brotan así, resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en esta índole positiva, su verdadero progreso no consiste tanto en reçoger los resultados y recluirlos en "tratados", cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas.

El verdadero "movimiento" de las ciencias es el de revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y "ver a través" de sí mismo también más o menos. El nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas a las que se pregunta. Por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos.

La ciencia al parecer más rigurosa y más sólidamente construida, la *matemática,* ha caído en una "crisis de los fundamentos". La lucha entre formalismo e intuicionismo gira en torno a la manera de ganar y asegurar la forma de acceso primaria a lo que debe ser objeto de esta ciencia. En la *física,* la teoría de la relatividad brota de la tendencia a poner de manifiesto el peculiar orden de la naturaleza misma, tal como este orden es "en sí". Como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma, trata de salvar la inmutabilidad de las leyes del movimiento, por medio de una determinación de todas las relatividades, y con ello se encuentra puesta ante la cuestión de la estructura del dominio de cosas que le está previamente dado, ante el problema de la materia. En la *biología* despierta la tendencia a ir más allá de los conceptos de organismo y de vida propuestos por el mecanicismo y el vitalismo, y a forjarse un concepto nuevo de la forma de ser de lo viviente en cuanto tal. En las *ciencias históricas del espíritu* se ha robustecido la urgencia de llegar hasta la realidad histórica misma a través de la tradición y su expresión y trasmisión: la historia de la literatura debe volverse historia de problemas. La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del senti-

do mismo de la fe y constantemente fiel a este sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran.

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Su genuina definición y "fundamentación" sólo la logran, por ende, estos conceptos en un escudriñar, congruentemente previo, el dominio mismo. Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo de los entes, no significa semejante indagación previa y creadora de conceptos fundamentales otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes. Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y *puede* serlo. La labor de Platón y de Aristóteles es prueba de ello. Tal fundamentación de las ciencias se diferencia radicalmente de la "lógica", esencialmente zaguera en cuanto que investiga el "método" de un estado accidental de una ciencia. Tal fundamentación es lógica creadora en el sentido de que se adelanta, cabe decir, hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución de su ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directivas —y "ver a través" de las cuales es posible— de sus preguntas. Así, no es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad. Así, estriba también el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una "teoría" del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza.

Pero todo este preguntar —ontología en el sentido más amplio y sin limitación de direcciones ni tendencias ontológicas— ha menester él mismo de un hilo conductor. El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo y no deja "ver a través" de él cuando su andar indagando tras del ser de los entes deja por dilu-

cidar el sentido del ser en general. Y justo el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser que no proceda deductivamente ni constructivamente, ha menester de una previa y mutua comprensión en punto a "lo que mentamos propiamente con esta expresión: 'ser' ".

La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. *Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.*

La misma investigación ontológica bien comprendida da a la pregunta que interroga por el ser su preeminencia ontológica por encima de la mera recepción de una tradición venerable y del cultivo de un problema que hasta aquí no ha dejado "ver a través" de él. Pero esta preeminencia científico-material no es la única.

Comprensión §4, 9, 31, 69a

§ 4. Preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser

La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa, ni da en el sentido último de la ciencia. Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre). Este ente lo designamos con el término "ser ahí". La investigación científica no es la única ni la "más inmediata" forma posible de ser de este ente. El "ser ahí" mismo es, encima, señalado entre todos los entes. Se trata de hacer visible provisionalmente lo que tiene de señalado. El dilucidarlo tiene que anticipar los análisis que vendrán más adelante y serán los propiamente "mostrativos".

El "ser ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del "ser ahí" es inherente, pues, tener el "ser ahí", en su "ser relativamente a este su ser", una "relación de ser". Y esto a su vez

quiere decir: el "ser ahí" se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser" del "ser ahí"*. Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste *es* ontológico.

"Ser ontológico" aún no quiere aquí decir: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teorética por el sentido de los entes, hay que designar este "ser ontológico" del "ser ahí" como "preontológico". Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser.

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí", lo llamamos "existencia". Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un "qué" de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término "ser ahí", que es un término que expresa puramente el ser.

El "ser ahí" se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el "ser ahí" mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del "ser ahí" mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos "existencial". La cuestión de la existencia es una "incumbencia" óntica del "ser ahí". Para liquidarla no se ha menester de "ver a través" teoréticamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la "existenciariedad". La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino "existenciario". La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaria del "ser ahí" se halla prefigurada en la constitución óntica de éste.

Ahora bien, en cuanto que la existencia determina el "ser ahí", la analítica ontológica de este ente ha menester ya siempre de echar una mirada previa a la existenciariedad. Mas por ésta comprendemos la constitución del ser del ente que existe. Y en la idea de semejante constitución del ser está ya implícita la idea del ser. También la posibilidad de una acabada analítica del "ser

ahí" depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.

Las ciencias son modos de ser del "ser ahí" en que éste se conduce relativamente a entes que no necesita ser él mismo. Al "ser ahí" es esencialmente inherente esto: ser en un mundo. La comprensión del ser que es inherente al "ser ahí" concierne con "igual originalidad", por ende, al comprender lo que se llama un "mundo" y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del "ser ahí", tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óntica del "ser ahí", la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser.

De aquí que la *ontología fundamental,* única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existenciaria del "ser ahí".*

El "ser ahí" tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óntica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el "ser ahí" en sí mismo "ontológico". Al "ser ahí" es inherente con igual originalidad —como un ingrediente de la comprensión de la existencia— esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del "ser ahí". El "ser ahí" tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El "ser ahí" se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.

La analítica existenciaria, por su parte, tiene en último término raíces *existenciales,* es decir, *ónticas.* Sólo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente o como posibilidad de ser del "ser ahí" existente en cada caso, hay la posibilidad de que se abra la existenciariedad de la existencia y la posibilidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento. Pero con esto se ha vuelto clara también la preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser.

La preeminencia óntico-ontológica del "ser ahí" se vio ya pronto, sin que por ello se llegara a aprehender al "ser ahí" mismo en su genuina estructura ontológica, ni siquiera a ver en ella un problema orientador. Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.[1] El alma (del hombre) es de cierto modo los entes; el

[1] *de anima* Γ 8, 431 b 21, *cf. ib.* 5, 430 a 14 *sqq.*

"alma", que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la αἴσθησις y la νόησις, todos los entes en el doble aspecto del "que es" y del "cómo es", es decir, siempre también en su ser. Esta tesis, que se remonta a la ontológica de Parménides, la recogió Tomás de Aquino en una disquisición característica. Se trata de una deducción de los "transcendentales", es decir, de los caracteres de ser que están por encima aun de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis,* y que convienen necesariamentee a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, también el ser *verum* es un *transcendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de "convenir" con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente,* es el alma *(anima).*[1] La preeminencia del "ser ahí" sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes.

La demostración de lo óntico-ontológicamente señalado de la pregunta que interroga por el ser, se funda en la exhibición provisional de la preeminencia óntico-ontológica del "ser ahí". Pero el análisis de la estructura de la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal pregunta (§ 2) tropezó con una señalada función de este ente dentro del mismo hacer la pregunta. El "ser ahí" se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes de que el preguntar mismo deje "ver a través" de él. Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del "ser ahí" lo que constituye la ontología fundamental, o que el "ser ahí" funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad.

Cuando se vuelve problema la exégesis del sentido del ser, el "ser ahí" no es sólo el ente al que hay que preguntar primariamente: es además el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una "tendencia de ser" esencialmente inherente al ser del "ser ahí" mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser.

[1] *Quaestiones de veritate qu.* I *a.* 1 *c., cf.* la "deducción" de los trascendentales en el opúsculo *de natura generis,* discrepante de la citada y en parte más rigurosa.

Capítulo II

EL DOBLE PROBLEMA DEL DESARROLLO DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER. EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN Y SU PLAN

§ 5. La analítica ontológica del "ser ahí" como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general

Al puntualizar los problemas que entran en el *hacer* la pregunta que interroga por el ser, se mostró que no sólo se ha menester de fijar *aquel* ente que debe funcionar como primario a que preguntar, sino que también se requiere un expreso apropiarse y asegurarse la recta forma de acceso a este ente. Ya se dilucidó qué ente toma sobre sí el papel principal dentro de la pregunta que interroga por el ser. Pero ¿cómo se volverá accesible y blanco, por decirlo así, de la interpretación comprensora este ente, el "ser ahí"?

La preeminencia óntico-ontológica adjudicada al "ser ahí" podría inducir a la opinión de que este ente fuese también por necesidad el primariamente dado bajo el doble punto de vista óntico y ontológico, no sólo en el sentido de una "directa" asibilidad del ente mismo, sino también por lo que respecta a un darse igualmente "directo" de su forma de ser. Sin duda el "ser ahí" es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano —nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano. Sin duda es inherente a su más peculiar ser tener una comprensión de éste y mantenerse en cada caso ya en cierta interpretación de su ser. Pero con esto no está dicho, ni mucho menos, que se pueda tomar por adecuado hilo conductor esta "inmediata" interpretación preontológica de su ser, como si esta comprensión de su ser surgiese necesariamente de una reflexión ontológica que tomase por tema la constitución más peculiar de este ser. El "ser ahí" tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de *aquel* ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el "mundo". En el "ser ahí" mismo, y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del "ser ahí".

La preeminencia óntico-ontológica del "ser ahí" es, por ende, la razón de que al "ser ahí" le permanezca encubierta la específica constitución de su ser comprendida en el sentido de la estructura "categorial" inherente a él, el "ser ahí". El "ser ahí" es ónticamente "lo más cercano" a él mismo, ontológicamente lo más lejano, pero, sin embargo, preontológicamente no extraño.

Por el momento sólo queda apuntado con esto que una exégesis de este ente se halla ante dificultades *sui generis,* que radican en la forma misma de ser del objeto temático y de la actividad tematizante, y no simplemente en una falta de dotes por parte de nuestra facultad cognoscitiva, o en la carencia, en apariencia fácil de remediar, de un adecuado repertorio de conceptos.

Ahora bien, como no sólo es inherente al "ser ahí" una comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra con la forma del ser del "ser ahí" mismo del caso, puede el "ser ahí" disponer de ricas modalidades de interpretación. Psicología filosófica, antropología, ética, "política", poesía, biografía e historiografía persiguen por distintos caminos y en varia medida la interpretación de los modos de conducirse, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del "ser ahí". Pero queda en pie la cuestión de si estas interpretaciones se habrán llevado a cabo existenciariamente con la misma "originalidad" con que quizá fueron existencialmente originales. Ambas cosas no necesitan coincidir forzosamente, aunque tampoco se excluyen. La interpretación existencial puede requerir una analítica existenciaria, cuando por otra parte se concibe bien la posibilidad y la necesidad del conocimiento filosófico. Únicamente cuando se hayan puesto de manifiesto en grado suficiente las estructuras fundamentales del "ser ahí" por medio de un trabajo que busque su orientación explícita en el problema mismo del ser, alcanzará lo ganado hasta aquí por la interpretación del "ser ahí" su justificación existenciaria.

Una analítica del "ser ahí" resulta necesariamente, pues, el primer *desideratum* al hacer la pregunta que interroga por el ser. Pero entonces no hace sino volverse más candente el problema de ganar y asegurar la forma directiva de acceso al "ser ahí". Dicho negativamente: no es lícito aplicar en forma dogmático-constructiva a este ente una idea cualquiera del ser y de la realidad, por "comprensible de suyo" que sea; no es lícito imponer al "ser ahí" en forma ontológicamente irreflexiva "categorías" algunas sacadas de una idea semejante. La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe

tal forma mostrar el ente tal como es "inmediata y regularmente", en su "cotidianidad" "de término medio". En ésta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del "ser ahí" fáctico. Es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del "ser ahí" como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente.

La analítica del "ser ahí" así concebida no deja un momento de buscar su orientación en el problema directivo del desarrollo de la pregunta que interroga por el ser. Es lo que determina sus límites. Tal analítica no puede pretender dar una completa ontología del "ser ahí", que sin duda se tiene que edificar, si se quiere que lo que se llama una antropología "filosófica" gravite sobre una base filosóficamente suficiente. En la dirección de una posible antropología, o de su fundamentación ontológica, da la siguiente exégesis sólo algunos "pasos", aunque no inesenciales. Pero el análisis del "ser ahí" no es sólo incompleto, sino por lo pronto también *provisional.* Se limita por el momento a poner de relieve el ser de este ente sin hacer la exégesis del sentido de este ser. Su misión es preparatoria para poner en libertad la interpretación más original posible del ser. Una vez ganado este horizonte, pide la analítica preparatoria del "ser ahí" que se la reitere sobre la base más alta y propiamente ontológica.

Como sentido del ser del ente que llamamos "ser ahí", se muestra la "temporalidad". Que es así, tiene que comprobarse en la exégesis reiterada, de las estructuras del "ser ahí" señaladas provisionalmente, como modos de temporalidad. Pero con esta interpretación del "ser ahí" como temporalidad no queda aún dada la respuesta a la pregunta directiva, que interroga por el sentido del ser en general, aunque sí queda preparado el terreno para obtener esta respuesta.

Por modo de indicación se mostró esto: al "ser ahí" es inherente como constitución óntica un ser preontológico. El "ser ahí" *es* en el modo de, siendo, comprender lo que se dice "ser". Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice "ser", es *el tiempo.* Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del "ser ahí" que comprende el ser.* En la

totalidad de este problema entra a la par la exigencia de deslindar el concepto del tiempo así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. Al par hay que poner en claro que y cómo este concepto del tiempo y la comprensión vulgar del tiempo en general surgen de la temporalidad. Con ello se le devuelven al concepto vulgar del tiempo los derechos que le son propios —contra la tesis de Bergson, de que el tiempo mentado con él es el espacio.

El "tiempo" funciona hace mucho como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diversas regiones de entes. Se deslindan los entes "temporales" (los procesos de la naturaleza y las gestas de la historia) de los entes "intemporales" (las relaciones espaciales y numéricas). Se suele destacar el sentido "intemporal" de las proposiciones por respecto al curso "temporal" de las oraciones que las enuncian. Se encuentra además un "abismo" entre el ente "temporal" y lo eterno "supratemporal" y se intenta franquearlo. "Temporal" quiere decir aquí siempre tanto como siendo "en el tiempo", una determinación que sin duda es a su vez oscura. Pero el hecho es éste: el tiempo, en el sentido del "ser en el tiempo", funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser. Cómo venga el tiempo a desempeñar esta señalada función ontológica, y más aún con qué derecho funcione como tal criterio justamente lo que se dice el tiempo, y sobre todo si en este ingenuo empleo ontológico del tiempo encuentra su expresión su verdadera importancia ontológica posible, son puntos por los que no se ha preguntado ni se han investigado hasta aquí. El "tiempo" ha caído "por sí", cabe decir, en esta función ontológica "comprensible de suyo", y se ha mantenido en ella hasta hoy, por lo demás todo dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo.

Frente a esto hay que mostrar, sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del ser bien desarrollada, *que en el fenómeno bien visto y bien explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen.*

Si el ser ha de concebirse partiendo del tiempo y los distintos modos y derivados del ser se vuelven de hecho comprensibles en cuanto modificaciones y derivaciones poniendo la mirada en el tiempo, con ello se hace visible el carácter "temporal" del ser mismo, no tan sólo de los entes en cuanto entes, o en cuanto siendo, "en el tiempo". Pero entonces "temporal" ya no puede

querer decir tan sólo "siendo en el tiempo". También lo "intemporal" y "supratemporal" es, por lo que respecta a su ser, "temporal". Y esto a su vez no sólo en el modo de una privación relativamente a lo "temporal" en el sentido de los entes, o en el sentido de siendo, "en el tiempo", sino en un sentido *positivo*, aunque ciertamente por aclarar. Por estar acaparada la expresión "temporal" en la significación indicada por el lenguaje prefilosófico y filosófico, y por tomarse la expresión en las siguientes investigaciones en otra significación aún, llamamos a la determinación original del sentido del ser y de los caracteres y modos de éste oriundos del tiempo, su determinación "temporaria". El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la *"temporariedad" del ser*. En la exposición de los problemas de la temporariedad se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Porque el ser sólo resulta apresable cuando se mira al tiempo, no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una proposición aislada y ciega. La respuesta no se capta con repetir lo que enuncia en forma de proposición, sobre todo si se la toma como un resultado aislado y la mera manifestación de una "posición" quizá discrepante de la manera de tratar las cosas hasta aquí. Que la respuesta sea "nueva" carece de importancia y se reduce a una exterioridad. Lo positivo de ella tiene que consistir en que sea bastante *antigua* para hacer inteligibles las posibilidades deparadas por los "antiguos". La respuesta da, de acuerdo con su sentido más peculiar, la indicación a la investigación ontológica concreta de empezar por hacer las preguntas correspondientes dentro del horizonte puesto en libertad —y no da más.

Si la respuesta a la pregunta que interroga por el ser resulta así una serie de indicaciones o un hilo conductor para la investigación, ello implica que tal respuesta únicamente queda dada de una manera suficiente cuando gracias a ella misma se hace evidente la necesidad, fundada en la forma de ser del "ser ahí", de la específica forma de ser de la ontología hecha hasta aquí o el sino que ha presidido las indagaciones, éxitos y fracasos de ésta.

§ 6. El problema de una destrucción de la historia de la ontología

Toda investigación —y no en último término la que se mueve dentro del círculo de la central pregunta que interroga por el ser— es una posibilidad óntica del "ser ahí". El ser de éste encuentra su sentido en la temporalidad. Pero ésta es al par la condición de posibilidad de la "historicidad" como una forma temporal de ser del "ser ahí" mismo, prescindiendo de si éste y cómo éste es un ente "en el tiempo". La determinación "historicidad" es anterior a lo que se llama historia (gestas de la historia mundial). Historicidad quiere decir la "estructura del ser" del "gestarse" del "ser ahí" en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una "historia mundial" y pertenecer históricamente a la historia mundial. El "ser ahí" es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y "lo que" ya era. Expresamente o no, *es* su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede "a las espaldas", por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún "ante los ojos" que a veces obra todavía en él. El "ser ahí" "es" su pasado en el modo de *su* ser que, dicho toscamente, "se gesta" en todo caso desde su "advenir". El "ser ahí", en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su "generación"— no *sigue* al "ser ahí", sino que en cada caso ya le precede.

Esta elemental historicidad del "ser ahí" puede permanecerle oculta a este mismo. Pero también puede descubrirse de cierto modo y experimentar un peculiar cultivo. El "ser ahí" puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente. El descubrir la tradición y el abrir lo que "trasmite" y cómo trasmite, puede tomarse como un problema peculiar. El "ser ahí" se trae de esta suerte a sí mismo a la forma de ser del plantearse cuestiones y hacer investigaciones historiográficas. Pero historiografía —más exactamente, "historiograficidad"— sólo es posible como forma de ser del "ser ahí" que se plantea cuestiones, porque éste está determinado en el fondo de su ser por la historicidad. Cuando ésta permanece oculta para el "ser ahí", y en tanto lo permanece, le está rehusada también al "ser ahí" la posibilidad de plan-

tear problemas y hacer descubrimientos historiográficos acerca de la historia. La falta de historiografía no es una prueba *en contra* de la historicidad del "ser ahí", sino, en cuanto modo deficiente de esta estructura de ser, prueba de ella. Ahistoriográfica sólo puede ser una edad por ser "histórica".

Una vez, por otra parte, empuñada por el "ser ahí" la posibilidad que hay en él, no sólo de "ver a través" de su existencia, sino de preguntar por el sentido de la existenciariedad misma, es decir, de preguntar provisionalmente por el sentido del ser en general, y una vez que en este preguntar se ha despejado la mirada para la esencial historicidad del "ser ahí", resulta irrefragable esta evidencia: el preguntar por el ser, del que se mostró la necesidad óntico-ontológica, se caracteriza él mismo por la historicidad. El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser. A esta pregunta la trae la forma de hacerla que le es inherente, es decir, como explanación previa del "ser ahí" en su temporalidad e historicidad, a comprenderse a sí misma como historiográfica.

Pero la exégesis preparatoria de las estructuras fundamentales del "ser ahí" tomado en su forma de ser inmediata y "de término medio", que es también aquella en que es inmediatamente histórico, hará patente lo siguiente: el "ser ahí" no tiene sólo la propensión a "caer" en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el "ser ahí" "cae", a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir. Y no es lo último de lo que esto es válido *aquella* comprensión que tiene sus raíces en el más peculiar ser del "ser ahí", la ontológica, y sus posibilidades de desarrollo.

La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que "trasmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las "fuentes" originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías trasmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso. La tradición

arranca la historicidad del "ser ahí" tan de raíz, que sólo se mueve ya dentro del campo del interés por la multiformidad de los posibles tipos, direcciones, posiciones del filosofar en las más alejadas y extrañas culturas, y con este interés trata de embozar su peculiar falta de base. La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por una exégesis filológicamente "positiva", el "ser ahí" ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él.

Al comienzo (§ 1) se mostró que la pregunta que interroga por el sentido del ser no sólo no está despachada, no sólo no se ha hecho bien, sino que con todo el decantado interés por la "metafísica" ha caído en olvido. La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el "ser ahí" se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el "mundo", y de que la ontología así nacida "cae" en la tradición, que la hace descender al rango de lo comprensible de suyo y de un material que sólo habría que refundir (así para Hegel). Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la "metafísica" y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la "lógica" de Hegel. En la medida en que en el curso de esta historia caen bajo la mirada determinados sectores señalados del ser (el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), y desde tal momento deciden de los problemas, permanecen sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser; o bien se aplica a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional, con las consiguientes formalizaciones y restricciones simplemente negativas, o bien se llama en auxilio a la dialéctica con la mira de hacer una exégesis ontológica de la sustancialidad del sujeto.

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el "ver a través" de su peculiar historia, es menester

ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser,* en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.

Este poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación y exhibición de su "partida de nacimiento", no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico. La destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus *límites,* que le están dados fácticamente con la manera de hacer la pregunta en todo caso y la limitación del posible campo de la investigación impuesta de antemano por esta manera. Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al "hoy" y a la forma dominante de tratar la historia de la ontología, sea esta forma fundamentalmente doxográfica, de historia del espíritu o de historia de los problemas. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita.

Dentro del marco del presente tratado, que tiene por meta llevar a cabo un desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser, la destrucción de la historia de la ontología, esencialmente inherente al hacer la pregunta y únicamente posible dentro del hacerla, sólo puede practicarse cabalmente en algunas estaciones fundamentalmente decisivas de esta historia.

Con arreglo a la tendencia positiva de la destrucción, hay que hacer ante todo la pregunta de si dónde y hasta dónde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo, y si han sido y podido ser trabajados a fondo los problemas de la temporariedad cuyo planteamiento es necesario a tal unión. El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporariedad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. Únicamente fijados los problemas de la temporariedad, puede lograrse arrojar luz sobre la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también cabe mostrar *por qué* a Kant no pudo menos

de permanecerle cerrado este dominio en sus dimensiones propias y su central función ontológica. Kant mismo sabía que se aventuraba por un dominio oscuro: "Este esquematismo de nuestro entendimiento en lo que respecta a los fenómenos y a su mera forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos."[1] Aquello ante lo que Kant retrocede aquí, cabe decir, tiene que sacarse a la luz como tema expreso y en forma radical, si es que la expresión "ser" tiene un sentido susceptible de definición. A la postre son justamente los fenómenos puestos de manifiesto en el siguiente análisis bajo el título "temporariedad", aquellos juicios *más secretos* de la "razón común", la analítica de los cuales es para Kant el "negocio de los filósofos".

En la prosecución del problema de la destrucción, siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporariedad, intenta el siguiente tratado hacer una exégesis del capítulo del esquematismo y partiendo de él de la doctrina kantiana del tiempo. Al par se muestra por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant el ver a fondo en los problemas de la temporariedad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término, la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto la falta de una ontología del "ser ahí" como tema expreso, o dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, y a pesar de todos sus esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero, además, sigue su análisis del tiempo, a pesar del retraer este fenómeno al sujeto, orientándose por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, que impide a Kant en definitiva destacar la estructura y la función peculiares del fenómeno de una "determinación trascendental del tiempo". Como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue embozada en una completa oscuridad la decisiva *conexión* entre el *tiempo* y el *"yo pienso"*, no viéndose ni siquiera el problema.

Por la adopción de la posición ontológica de Descartes, incurre Kant también en una esencial omisión: la de una ontología del "ser ahí". Esta omisión es en el sentido de la más peculiar tendencia de Descartes una omisión decisiva. Con el *"cogito sum"* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo "radical" es

1 *Kritik der reinen Vernunft*2, pp. 180 s.

la forma de ser de la *res cogitans,* o más exactamente, el *sentido del ser del "sum".* El poner de manifiesto los tácitos fundamentos ontológicos del *"cogito sum"* llena la parada en la segunda estación del camino de regreso destructor por la historia de la ontología. La exégesis no sólo aporta la prueba de que Descartes tenía que omitir totalmente la pregunta que interroga por el ser, sino que también muestra por qué se forjó la opinión de estar, con el absoluto "ser cierto" del *cogito,* dispensado de preguntar por el sentido del ser de este ente.

Mas por lo que respecta a Descartes, no se reduce todo a esta omisión, y con ella a una completa indeterminación ontológica de la *res cogitans sive mens sive animus.* Descartes lleva a cabo las fundamentales consideraciones de sus *meditationes* por el camino de una aplicación de la ontología medieval a este ente tomado por él como *fundamentum inconcussum.* La *res cogitans* es definida ontológicamente como *ens* y el sentido del ser del *ens* como *ens creatum.* Dios, como *ens infinitum,* es el *ens increatum.* Pero el "ser creado", en el sentido más amplio del "ser producido", es un elemento esencial del concepto antiguo del ser. El comienzo aparentemente nuevo del filosofar se desemboza como el trasplante de un prejuicio fatal, en razón del cual la nueva Edad no llegó a hacer una analítica ontológica y temática del "ánimo" siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser y llevando a cabo al par la crítica de la ontología antigua y tradicional.

Que Descartes es "dependiente" de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la Edad Media. Pero con este "descubrimiento" no se gana filosóficamente nada mientras siga siendo oscuro el fundamental alcance de esta influencia de la ontología medieval en la determinación o no determinación ontológica de la *res cogitans* para la nueva Edad. Este alcance únicamente es apreciable después de haber mostrado el sentido y los límites de la ontología antigua, orientándose por la pregunta que interroga por el ser. En otras palabras: la destrucción se ve colocada ante el problema de la exégesis de la base de la ontología antigua a la luz de los problemas de la temporariedad. Entonces se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes se orienta por el "mundo" o la "naturaleza" en el sentido más amplio, y que en efecto saca del "tiempo" la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello —pero *sólo* esto— es la determinación del sentido del ser como παρουσία u οὐσία, que significa ontológico-temporariamente "presencia". El ente

se concibe, en cuanto a su ser, como "presencia", es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el "presente".

Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como los de cualquier ontología, su hilo conductor, en el "ser ahí" mismo. El "ser ahí", es decir, el ser del hombre, se define en la "definición" vulgar, lo mismo que en la filosófica, como ζῷον λόγον ἔχον, el ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar. El λέγειν (*cf.* § 7, B) es el hilo conductor para llegar a las estructuras del ser de los entes que hacen frente en el "decir de..." y en el "decir que...". Es por lo que la ontología antigua, que se desarrolla en Platón, viene a ser "dialéctica". Con el desarrollo progresivo del hilo conductor ontológico mismo, es decir, de la "hermenéutica" del λόγος, crece la posibilidad de apresar de una manera más radical el problema del ser. La "dialéctica", que era una verdadera perplejidad para la filosofía, se vuelve superflua. Aristóteles no tenía "comprensión alguna ya" para ella, *porque* la situó y superó sobre una base más radical. El λέγειν mismo, o bien el νοεῖν —la simple percepción de algo "ante los ojos" en su puro "ser ante los ojos", que ya Parménides había tomado por hilo conductor de la interpretación del ser—, tiene la estructura temporaria del puro "hacer presente" algo. El ente que se muestra en él para él, y que se comprende como el verdadero ente, se interpreta por ello con respecto al presente, es decir, se concibe como presencia (οὐσία).

Pero esta interpretación griega del ser se lleva a cabo sin el menor saber expreso del hilo conductor utilizado, sin noción ni menos comprensión de la fundamental función ontológica del tiempo, sin ver en el fondo de la posibilidad de esta función. Por lo contrario: el tiempo mismo se toma como un ente entre otros entes, y se intenta apresarlo a él mismo, en la estructura de su ser, desde el horizonte de la comprensión del ser que se orienta ingenua y tácitamente por él mismo.

Dentro del marco del siguiente desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser, no puede exponerse la acabada exégesis temporaria de los fundamentos de la ontología antigua —ante todo de su fase científicamente más alta y más pura en Aristóteles. En lugar de ella se da una interpretación del tratado del tiempo de Aristóteles,[1] que puede elegirse para *discriminar* la base y los límites de la ciencia antigua del ser.

El tratado aristotélico sobre el tiempo es la primera exégesis

[1] *Física* Δ 10, 217 b 29—14, 224 a 17.

detallada de este fenómeno que se nos ha trasmitido. Ha determinado esencialmente toda concepción posterior del tiempo —incluida la de Bergson. Del análisis del concepto aristotélico del tiempo resulta al par claro retrospectivamente que la concepción kantiana del tiempo se mueve dentro de las estructuras puestas de manifiesto por Aristóteles, lo que quiere decir que la orientación ontológica fundamental de Kant sigue siendo la griega —a pesar de todas las diferencias traídas por una cuestión nueva.

Únicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica adquiere la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción. En esta prosecución se aporta a sí misma la plena prueba de lo ineludible de la pregunta que interroga por el sentido del ser, mostrando así el sentido que tiene hablar de "reiterar" esta pregunta.

Toda investigación en este campo, donde "la cosa misma está profundamente embozada",[1] se librará de apreciar exageradamente sus resultados. Pues este preguntar se arroja constantemente a sí mismo ante la posibilidad de abrir un horizonte todavía más original y universal del que poder sacar la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir *"ser"*? De tales posibilidades sólo cabe tratar en serio y con ganancia positiva cuando haya vuelto a despertarse la pregunta que interroga por el ser y a conquistarse un campo de discusión controlable.

§ 7. El método fenomenológico de la investigación

Con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser de los entes o sentido del ser en general) parece estar trazado ya también su método. Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología. Y el método de la ontología resulta cuestionable en sumo grado, mientras se pretenda pedir consejo acerca de él a las ontologías de la tradición histórica u otros intentos semejantes. Como el término de ontología se usa en un sentido formalmente lato para designar esta investigación, el camino consistente en aclarar el método de ésta por medio de su historia se prohibe de suyo.

Con el uso del término de ontología tampoco se habla en favor de una disciplina filosófica determinada que esté en relación con las restantes. No se trata en absoluto del problema de una disciplina previamente dada, sino a la inversa: es la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas

[1] Kant, *Kr. d. r. V.*2, p. 121.

requerida por las "cosas mismas" de donde puede salir si acaso una disciplina.

Con la directiva pregunta que interroga por el sentido del ser está la investigación ante la cuestión fundamental de la filosofía en general. La forma de tratar esta cuestión es la *fenomenológica*. Con esto no se adscribe este tratado ni a una "posición", ni a una "dirección", porque la fenomenología no es ninguna de las dos cosas, ni puede llegar a serlo nunca, mientras se comprenda a sí misma. La expresión "fenomenología" significa primariamente el *concepto de un método*. No caracteriza el "qué" material de los objetos de la investigación filosófica, sino el "cómo" formal de ésta. Cuanto más genuinamente se explaya el concepto de un método y cuanto más ampliamente determina el sesgo fundamental de una ciencia, tanto más originalmente está arraigado en la brega con las cosas mismas, tanto más se aleja de lo que llamamos un artificio técnico, de los que hay muchos también en las disciplinas teoréticas.

El título "fenomenología" expresa una máxima que puede formularse así: "¡a las cosas mismas!", frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como "problemas". Pero esta máxima —se podría replicar— es más que comprensible de suyo y encima es la expresión del principio de todo conocimiento científico. No se ve por qué haya de adoptarse expresamente algo tan comprensible de suyo para título de una disciplina. Se trata en efecto de algo "comprensible de suyo" a lo que vamos a acercarnos hasta donde es de interés para ilustrar el proceder de este tratado. Nos limitamos a exponer un "primer concepto" de la fenomenología.

La expresión tiene dos partes: fenómeno y logos; ambas se remontan a términos griegos: φαινόμενον y λόγος. Superficialmente tomado, está el título de fenomenología formado exactamente como teología, biología, sociología, nombres que se traducen así: ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad. Fenomenología sería según esto la *ciencia de los fenómenos*. Un primer concepto de la fenomenología debe salir de la caracterización de lo que se mienta con las dos partes del título, "fenómeno" y "logos", y de la fijación del sentido del nombre *compuesto* con ellas. La historia de la palabra misma, que surgió presumiblemente en la escuela de Wolff, no es aquí de importancia.

A. *El concepto de fenómeno*

La expresión griega φαινόμενον, a la que se remonta el término "fenómeno", se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. φαίνεσθαι por su parte es una forma *media* de φαίνω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. φαίνω pertenece a la raíz φα, como φῶς, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión *"fenómeno"* hay por ende que *fijar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo,* lo patente. Los φαινόμενα, los "fenómenos", son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con τὰ ὄντα (los entes). Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que *no* es en sí mismo. En este mostrarse tiene el ente el "aspecto de...". Tal mostrarse lo llamamos "parecer ser...". Y así tiene también en griego la expresión φαινόμενον, fenómeno, esta significación: lo que "tiene aspecto de...", lo que "parece ser...", el "parecer ser..." φαινόμενον ἀγαθόν quiere decir un bien que tiene "aspecto de...", pero que "en realidad" no es lo que pretexta. Para comprender mejor el concepto de fenómeno, todo está en ver cómo es algo coherente por su estructura lo mentado en las dos significaciones de φαινόμενον ("fenómeno" en el sentido de lo que se muestra y "fenómeno" en el sentido del "parecer ser..."). Sólo en tanto algo en general pretende por su propio sentido mostrarse, es decir, ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que ello *no* es, *puede* "no más que tener aspecto de...". En la significación φαινόμενον ("parecer ser...") está ya encerrada la significación primitiva (fenómeno: lo patente) como fundamento de la segunda. Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de "fenómeno" a la significación primitiva y positiva de φαινόμενον, y distinguimos fenómeno de "parecer ser..." como la modificación privativa de fenómeno. Pero lo que expresan *ambos* términos no tiene por lo pronto absolutamente nada que ver con lo que se llama "apariencia", ni menos "simple apariencia".

Así, se habla de "apariencias de enfermedad". Se alude a procesos corporales que se muestran, y al mostrarse y en cuanto son lo que se muestra, son "indicios" de algo que *no* se muestra ello mismo. La aparición de tales procesos, su mostrarse, coincide con

el "ser ante los ojos" perturbaciones que no se muestran ellas mismas. La apariencia en cuanto apariencia "de algo" *no* quiere, justamente, decir, según esto, mostrarse la cosa misma, sino el anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra. Aparecer en un *no-mostrarse.* Pero este "no" no debe confundirse en manera alguna con el "no" privativo que determina la estructura del "parecer ser...". Lo que *no* se muestra de *aquel* modo de que *no* se muestra lo que aparece, tampoco puede nunca "parecer ser...". Todos los indicios, signos, síntomas y símbolos tienen la indicada estructura básica formal del aparecer, por distintos que sean entre sí.

Si bien "aparecer" no es nunca un mostrarse en el sentido de fenómeno, aparecer sólo es posible *sobre la base* de un *mostrarse* algo. Pero este mostrarse que hace posible el aparecer no es el aparecer mismo. Aparecer es el *anunciarse* por medio de algo que se muestra. Cuando, pues, se dice que con la palabra "apariencia" nos referimos a algo en que aparece algo, sin ser ello mismo una apariencia, no queda acotado el concepto de fenómeno, sino *dado por supuesto,* pero este dar por supuesto permanece encubierto, porque en esta definición de "apariencia" se usa la expresión "aparecer" en un doble sentido. Aquello en que "aparece" algo, quiere decir aquello en que se anuncia, es decir, no se muestra, algo; y en la frase "sin ser ello mismo una 'apariencia' " significa "apariencia" el *mostrarse.* Pero este mostrarse es esencialmente inherente a aquello "en que" se anuncia algo. Los fenómenos no son *nunca,* según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos. Si se define el fenómeno con ayuda de un concepto, encima oscuro, de apariencia, queda todo cabeza abajo, y una "crítica" de la fenomenología sobre esta base es ciertamente una empresa peregrina.

La expresión "apariencia" puede por su parte significar dos cosas: primero, el *aparecer,* en el sentido del anunciarse en cuanto no-mostrarse, y luego, aquello mismo que anuncia —aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra de suyo. Y finalmente puede usarse aparecer para designar el genuino sentido de fenómeno en cuanto un mostrarse. Si se denomina apariencia a cada una de estas tres distintas cosas, es inevitable el embrollo.

Pero éste se acrecienta esencialmente todavía por el hecho de que "apariencia" puede adoptar todavía otra significación. Si se toma lo que anuncia y en su mostrarse muestra lo no patente, como aquello que se hace patente en lo no patente ello mismo o que irradia de esto, de tal forma que se concibe lo no patente

como lo esencialmente *nunca* patente —entonces quiere decir apariencia tanto como una producción o un producto que no constituye el ser propio de lo productor: apariencia en el sentido de "simple apariencia". Lo que anuncia es el producto, que se muestra sin duda él mismo, pero que en cuanto irradiación de aquello que anuncia, lo emboza justa y constantemente. Mas este no-mostrar embozador tampoco es un "parecer ser...". Kant usa el término de apariencia en este doble sentido. Apariencias son, según él, primero, los "objetos de la intuición empírica", lo que se muestra en ésta. Esto que se muestra (fenómeno en el sentido primitivo y genuino) es al par apariencia como irradiación anunciadora de algo que se *oculta* en la apariencia.

En cuanto que de la "apariencia", en la significación de anunciarse por medio de algo que se muestra, es constitutivo un fenómeno, pero éste puede tomar la inflexión, privativa, del "parecer ser...", también la apariencia puede convertirse en un simple "parecer ser...". A una determinada luz puede alguien presentar aspecto de tener las mejillas encarnadas, encarnado que en cuanto que se muestra puede tomarse como anuncio del "ser ante los ojos" de una fiebre, indicio a su vez de una perturbación en el organismo.

Fenómeno —el mostrarse en sí mismo— significa una señalada forma de hacer frente algo. *Apariencia,* por lo contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo —y que es ella misma un ente—, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es "fenómeno". La apariencia y el "parecer ser..." están ellos mismos fundados de distinto modo en el fenómeno. La embrollada multiplicidad de los "fenómenos" designados con los nombres de fenómeno, "parecer ser...", apariencia, simple apariencia, sólo se deja desenmarañar cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: lo que se muestra en sí mismo.

Si en esta manera de tomar el concepto de fenómeno queda indeterminado qué ente se considera como fenómeno, y queda en general abierta la cuestión de si lo que se muestra es un ente o un carácter del ser de los entes, se ha obtenido simplemente el concepto *formal* de fenómeno. Pero si por lo que se muestra se entienden los entes que, por ejemplo, en sentido de Kant son accesibles por medio de la intuición empírica, es el concepto formal de fenómeno objeto de una recta aplicación. El término de fenómeno así usado tiene por significación el concepto *vulgar*

de fenómeno. Pero este concepto vulgar no es el concepto fenomenológico de fenómeno. Dentro del horizonte de los problemas kantianos puede ilustrarse lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno, a reserva de otras diferencias, diciendo: lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitante, aunque no explícitamente, cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo (las "formas de la intuición") son los fenómenos de la fenomenología. Pues es patente que el espacio y el tiempo tienen que poder mostrarse así, tienen que poder volverse fenómenos, si, como Kant pretende, es un enunciado trascendental fundado en la realidad el que dice que el espacio es el apriorístico "aquello dentro de lo cual" de un orden.

Mas si se ha de entender el concepto fenomenológico de fenómeno en general, prescindiendo de qué pueda ser más determinadamente lo que se muestre, es un supuesto indispensable la inteligencia del sentido del concepto formal de fenómeno y de su recta aplicación en una significación vulgar. —Antes de fijar el "primer concepto" de la fenomenología hay que acotar la significación de λόγος, a fin de que quede en claro en qué sentido pueda ser la fenomenología en general "ciencia de" los fenómenos.

B. *El concepto de* logos

El concepto de λόγος es en Platón y Aristóteles equívoco, y de tal suerte, que las significaciones son contrarias y no están ligadas positivamente por una significación fundamental. Pero en realidad sólo parece ser así y en tanto que la exégesis no logra apresar adecuadamente la significación fundamental y su contenido primario. Si decimos que la significación fundamental de λόγος es "habla", esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar lo que quiera decir "habla". La historia ulterior de la significación de la palabra λόγος, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del habla, que es bastante patente. λόγος se "traduce", es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero ¿cómo podrá modificarse "habla" para que λόγος signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico? Incluso en el caso de entender λόγος en el sentido de proposición, y proposición como "juicio", cabe no dar con esta traducción aparentemente correcta en la

significación fundamental, sobre todo si se toma el juicio en el sentido de una de las actuales "teorías del juicio". λόγος no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un "unir" o un "tomar posición" (reconocer-rechazar).

λόγος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que "se habla" en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola ἀποφαίνεσθαι.[1] El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla "permite ver" ἀπό..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del λόγος como ἀπόφανσις. No a todo "hablar" le es peculiar *este* modo del hacer patente en el sentido del "permitir ver" que muestra. El ruego (εὐχή), por ejemplo, hace también patente, pero de otro modo.

En la manera concreta de llevarlo a cabo tiene el hablar (permitir ver) el carácter del proferir sonidos, voces, vocablos, palabras. El λόγος es φωνή y además φωνή μετὰ φαντασίας —sonidos o voces en que siempre se avista algo.

Y sólo *porque* la función del λόγος como ἀπόφανσις consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el λόγος la forma estructural de la σύνθεσις. Síntesis no quiere decir aquí unión ni enlace de representaciones, un andar manipulando con procesos psíquicos, uniones respecto de las cuales es forzoso que surja el "problema" de su concordancia, siendo interiores, con lo físico del exterior. El συν tiene aquí una significación puramente apofántica y quiere decir: permitir ver algo en su estar *junto con* algo, permitir ver algo *como* algo.

Y nuevamente, porque el λόγος es un permitir ver, *por ello* puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una "concordancia". Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de ἀλήθεια. El "ser verdad" del λόγος como ἀληθεύειν quiere decir: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo,* como *no-oculto* (ἀληθές). Igualmente quiere decir el "ser falso", ψεύδεσθαι, lo mismo que engañar en el sentido de *encubrir*: poner algo ante

1 *Cf. de interpretatione* caps. 1-6. *También Met. Z* 4 y *Et. Nic. Z.*

algo (en el modo del permitir ver) y hacerlo pasar *por* algo que ello *no* es.

Pero por tener "verdad" este sentido y ser el λόγος un determinado modo de permitir ver, *no* puede considerarse justamente al λόγος como el "lugar" primario de la verdad. Cuando, como hoy se ha vuelto de todo punto usual, se define la verdad como aquello que conviene "propiamente" al juicio, y encima se apela en favor de esta tesis a Aristóteles, se trata tanto de una apelación injustificada cuanto, y ante todo, de una mala inteligencia del concepto griego de verdad. "Verdadera" es en el sentido griego, y encima más originalmente que el llamado λόγος, la αἴσθησις, la simple percepción sensible de algo. En cuanto que cada αἴσθησις apunta a sus ἴδια, a los entes genuinamente accesibles justo sólo *mediante* ella y *para* ella, por ejemplo, el ver a los colores, es la percepción siempre verdadera Lo que quiere decir: el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos. En el sentido más original y más puro, "verdadero", es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro νοεῖν, el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Este νοεῖν no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede, en todo caso, quedarse en un *no-percibir,* un ἀγνοεῖν, un no bastar para el simple acceso adecuado.

Lo que ya no se lleva a cabo en la forma del puro permitir ver, sino que al mostrar recurre siempre a otra cosa y así permite ver siempre algo *como* algo, carga debido a esta estructura sintética con la posibilidad de encubrir. La "verdad del juicio" es sólo el caso contrario de este encubrir —es decir, un fenómeno de la verdad *de fundamento múltiple.* Realismo e idealismo desconocen con la misma radicalidad el sentido del concepto griego de verdad, que es el único por el que se puede comprender la posibilidad de lo que se dice una "teoría de las ideas" como *conocimiento* filosófico.

Y porque la función del λόγος consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir *percibir* los entes, puede λόγος significar también "percepción racional" y "razón". Y porque, una vez más, no sólo se usa λόγος en la significación de λέγειν, sino al par en la de λεγόμενον, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo ὑποκείμενον, lo que como "ante los ojos" sirve siempre ya de *fundamento* a todo posible "decir de. . ." y "decir que. . .", quiere decir λόγος *qua* λεγόμενον fundamento, razón de ser, *ratio.* Y porque finalmente λόγος *qua* λεγόμενον puede significar tam-

bién aquello de que se dice algo en cuanto se ha vuelto visible en su relación a algo, tomándolo en su "ser relato", cobra λόγος la significación de relación y proporción.

Baste esta exégesis del "habla apofántica" para aclarar la función primaria del λόγος

C. *Primer concepto de la fenomenología*

Al representarse de una manera concreta lo puesto de manifiesto en la exégesis de los términos "fenómeno" y "logos", salta a la vista una íntima relación entre lo mentado con ellos. La expresión "fenomenología" puede formularse en griego así: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι. "Fenomenología" quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: "¡a las cosas mismas!"

El nombre de fenomenología es por su sentido, según esto, un nombre distinto de las denominaciones como teología y demás semejantes. Éstas designan los objetos de la ciencia correspondiente en su respectivo contenido material. "Fenomenología" ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido material de este objeto. La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Ciencia "de" los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente. El mismo sentido tiene la expresión, tautológica en el fondo, "fenomenología descriptiva". Descripción no significa aquí un proceder a la manera, digamos, de la morfología botánica —el término vuelve a tener un sentido prohibitivo: mantener a distancia toda determinación no demostrativa. El carácter mismo de la descripción, en el sentido específico del λόγος, únicamente puede fijarse partiendo de la "materialidad" de lo que debe "describirse", es decir, ser objeto de una serie de determinaciones científicas en la forma peculiar de hacer frente a los fenómenos. Formalmente, autoriza la significación del concepto formal y vulgar de fenómeno a llamar fenomenología a todo mostrar un ente tal como se muestra en sí mismo.

En atención a esto, ¿tiene que desformalizarse el concepto for-

mal de fenómeno para convertirse en el fenomenológico?, y ¿cómo se diferencia éste del vulgar? ¿Qué es lo que la fenomenología debe "permitir ver"? ¿Qué es lo que debe llamarse "fenómeno" en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia tema *necesario* de un mostrar *expresamente*? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto,* pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.

Pero lo que en un señalado sentido permanece *oculto,* o vuelve a quedar *encubierto,* o sólo se muestra *"desfigurado",* no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto, que se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido. Según esto, es lo que requiere en un señalado sentido, por obra de su más peculiar contenido material, volverse fenómeno, aquello sobre lo que la fenomenología ha puesto temáticamente su "puño" como sobre su objeto.

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología.* El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por "lo que se muestra" el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un "aparecer". El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada "tras de lo cual" esté aún algo "que no aparezca".

"Tras" de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos *no* están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología. Encubrimiento es el concepto contrario de "fenómeno".

La forma en que los fenómenos pueden estar encubiertos es variada. En primer término, puede estar encubierto un fenómeno en el sentido de estar todavía *no descubierto.* No hay noción ni conocimiento de su estar ahí. Un fenómeno puede además estar *enterrado.* Esto implica: estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto. Este encubrimiento puede llegar a ser total, o bien, y es la regla, lo ya descubierto es aún visible, pero sólo en la forma del "parecer ser. . .". Mas, cuanto de "parecer ser. . .", tanto de "ser". Este estar encubierto en el sentido de estar "desfigurado" es el más frecuente y más peligroso, porque aquí son

especialmente tenaces las posibilidades de engaño y extravío. Las estructuras del ser de que ya se dispone, aunque permaneciendo encubierta la tierra de que son autóctonas, y los conceptos correspondientes, quizá reivindican sus derechos dentro de un "sistema". En razón de la inserción artificial en un sistema, pretenden pasar por algo que no ha menester de mayor justificación y es "claro", y que por ende puede servir de punto de partida a una deducción progresiva.

El encubrimiento mismo, tómese en el sentido del estar oculto, o del estar encerrado, o del estar desfigurado, tiene a su vez una doble posibilidad. Hay encubrimientos accidentales y encubrimientos necesarios, es decir, que se fundan en la forma de estar ahí lo descubierto. Todo concepto y proposición fenomenológica originalmente obtenida está, en cuanto proposición comunicada, en posibilidad de degeneración. Se la trasmite con una comprensión vacía de su sentido, pierde su autoctonía y se convierte en una tesis que flota en el aire. La posibilidad de que se petrifique o que se vuelva tal que no haya quien empuñe lo originalmente "empuñable" está en las entrañas mismas del trabajo concreto de la fenomenología. Y la dificultad de esta disciplina consiste justamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo consigo misma.

La forma de hacer frente al ser y sus estructuras en el modo del fenómeno tiene que empezar por *ser arrancada* a los objetos de la fenomenología. Por ende requieren así el *punto de partida* del análisis como el *acceso* al fenómeno y el *paso* a través de los encubrimientos dominantes, que se los asegure bajo el punto de vista metódico. En la idea de la aprehensión y explanación "intuitiva" y "original" de los fenómenos está implícito lo contrario de la ingenuidad de una accidental "visión" "directa" e irreflexiva.

Sobre la base del acotado primer concepto de la fenomenología puede fijarse también la significación de los términos *"fenoménico"* y *"fenomenológico"*. "Fenoménico" se llama lo que se da y es explanable en la forma peculiar de hacer frente al fenómeno; de aquí el hablar de estructuras fenoménicas. "Fenomenológico" se dice todo lo que entra en la forma de mostrar y explanar y lo que constituye los conceptos requeridos en esta disciplina.

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que cuando se mira a poner en libertad el ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo. Éste tiene que mostrarse

igualmente en la forma de acceso que genuinamente le sea inherente. Y así se vuelve el concepto vulgar de fenómeno fenomenológicamente capital. El problema previo de asegurar "fenomenológicamente" el ente ejemplar, problema que es el punto de partida de la analítica propiamente tal, está planteado ya por la meta de ésta.

Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes —ontología. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntica-ontológicamente señalado, el "ser ahí", de tal suerte que acabe por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*. El λογός de la fenomenología del "ser ahí" tiene el carácter del ἑρμηνεύειν, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al "ser ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del "ser ahí" es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del "ser ahí" en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del "ser ahí", resulta esta hermenéutica al par "hermenéutica" en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el "ser ahí" tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente —en cuanto ente en la posibilidad de la existencia—, cobra la hermenéutica como interpretación del ser del "ser ahí" un tercer sentido específico —el filosóficamente *primario,* de una analítica de la "existenciariedad" de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del "ser ahí" como la condición óntica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse "hermenéutica": la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su "universalidad". El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. *El ser es lo* transcendens *pura y simplemente.* La trascendencia del ser del "ser ahí" es una señalada tras-

cendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación.* Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento *trascendental. La verdad fenomenológica ("estado de abierto" del ser) es* veritas trascendentalis.

Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí", la que a su vez, como analítica de la *existencia,* ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna.*

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología. La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser *real* como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad está la *posibilidad.* La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.[1]

Con respecto a lo rudo y "feo" de la expresión dentro de los siguientes análisis, puede ser oportuna esta observación: una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra es apresar el *ser* de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la *gramática.* Si se permite una alusión a análisis del ser anteriores e incomparables dentro de su nivel, compárense las partes ontológicas del *Parménides* de Platón, o el capítulo cuarto del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles, con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá lo que de inaudito en materia de fórmulas pedían de los griegos sus filósofos. Donde las fuerzas son esencialmente menores, y encima el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenían ante sí los griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión.

§ 8. Plan del tratado

La pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero en ella hay al par la posibilidad

[1] Si la siguiente investigación da algunos pasos hacia adelante por el camino que abre las "cosas mismas", lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos.

de hacerlo refiriéndola en la forma más rigurosamente singular al "ser ahí" de cada caso. La conquista del fundamental concepto "ser" y la acuñación de los conceptos ontológicos requeridos por él y de sus necesarias variantes han menester de un concreto hilo conductor. A la universalidad del concepto de ser no se opone la "especialidad" de la investigación —es decir, el avanzar hacia él por el camino de la exégesis especial de un determinado ente, el "ser ahí", en que debe ganarse el horizonte de la comprensión y posible interpretación del ser. Pero este ente es en sí "histórico", de forma que la manera más apropiada de iluminarlo ontológicamente resulta por necesidad la de una exégesis "historiográfica".

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser se bifurca así en dos grandes problemas; a ellos responde la articulación del tratado en dos partes:

Primera parte: Exégesis del "ser ahí" en la dirección de la temporalidad y explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser.

Segunda parte: Grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporariedad.

La primera parte se divide en *tres secciones*:

1. Análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí".
2. El "ser ahí" y la temporalidad.
3. El tiempo y el ser.

La segunda parte abraza asimismo *tres* miembros:

1. La doctrina de *Kant* acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporariedad.
2. El fundamento ontológico del *"cogito sum"* de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *"res cogitans"*.
3. El tratado de *Aristóteles* sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.

Primera parte

EXÉGESIS DEL "SER AHÍ" EN LA DIRECCIÓN DE LA TEMPORALIDAD Y EXPLANACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER

Primera Sección

ANÁLISIS FUNDAMENTAL Y PREPARATORIO DEL "SER AHÍ"

Aquel a que se pregunta primariamente, al preguntar por el sentido del ser, es el ente del carácter del "ser ahí". La analítica existenciaria y preparatoria del "ser ahí" ha menester, por obra de su peculiar índole, de una previa exposición y deslinde respecto de investigaciones que parecen ser concurrentes con ella (capítulo I). Ateniéndose al punto de partida fijado a la investigación, hay que poner en libertad en el "ser ahí" una estructura fundamental: el "ser en el mundo" (capítulo II). Este *"apriori"* de la interpretación del "ser ahí" no es una determinación compuesta de varios trozos, sino una estructura original y constantemente íntegra. Pero permite echar sendas miradas a los elementos que la constituyen. Manteniendo constantemente fijo ante la mirada el todo, previo siempre, de esta estructura, hay que destacar fenoménicamente estos elementos. Y así vienen a ser objeto del análisis: el mundo en su "mundanidad" (capítulo III): el "ser en el mundo" como "ser con" y "ser sí mismo" (capítulo IV); el "ser en" como tal (capítulo V). Sobre la base del análisis de esta estructura fundamental resulta posible indicar provisionalmente en qué consiste el ser del "ser ahí". Su sentido existenciario es la "cura" (capítulo VI).

Capítulo I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE UN ANÁLISIS PREPARATORIO DEL "SER AHÍ"

§ 9. Tema de la analítica del "ser ahí"

El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío.* En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar "ser relativamente a". El *ser* mismo es lo que le va a este

ente en cada caso. De esta caracterización del "ser ahí" resultan dos cosas.

1. La "esencia" de este ente está en su "ser relativamente a". El "qué es" (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*: *existentia* quiere decir ontológicamente "ser ante los ojos", una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del "ser ahí". Evitamos la confusión usando siempre en lugar del término *existentia* la expresión exegética "ser ante los ojos" y reservando el término de existencia, como determinación del ser, para el "ser ahí".

La "esencia" del "ser ahí" está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, "peculiaridades" "ante los ojos" de un ente "ante los ojos" de tal o cual "aspecto", sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo "ser tal" de este ente es primariamente "ser". De donde que el término "ser ahí", con que designamos este ente, no exprese su "qué es", como mesa, casa, árbol, sino el ser.

2. El ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío. El "ser ahí" no puede tomarse nunca ontológicamente, por ende, como caso y ejemplar de un género de entes "ante los ojos". A estos entes les es su ser "indiferente", o vista la cosa exactamente, "son" de tal forma que su ser no puede serles ni indiferente ni lo contrario. La mención del "ser ahí" tiene que ajustarse al carácter del "ser, en cada caso, mío", que es peculiar de este ente, mentando o sobrentendiendo a la vez siempre el pronombre *personal*: "yo soy", "tú eres".

Y el "ser ahí" es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el "ser ahí" mío en cada caso. El ente al que en su ser le va este mismo se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad. El "ser ahí" *es* en cada caso su posibilidad, y no se limita a "tenerla" como una peculiaridad, a la manera de lo "ante los ojos". Y por ser en cada caso el "ser ahí" esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "parece ser" que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible "ser ahí" "propio", es decir, apropiado por sí mismo y para sí

mismo. Los dos modos de ser de la "propiedad" y la "impropiedad" —expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas— tienen su fundamento en que todo "ser ahí" se caracteriza por el "ser, en cada caso, mío". Pero la impropiedad del "ser ahí" no significa algo así como un ser "menos" o un grado de ser "inferior". La impropiedad puede, antes bien, determinar al "ser ahí" en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar.

Los dos esbozados caracteres del "ser ahí", la preeminencia de la *"existentia"* sobre la *essentia* y el "ser, en cada caso, mío", indican que una analítica de este ente se halla ante un sector fenoménico de peculiar índole. Este ente no tiene nunca la forma de ser de lo simplemente "ante los ojos" dentro del mundo. De donde que tampoco pueda darse temáticamente en el modo del encontrar delante lo "ante los ojos". Su justa manera de darse es tan poco comprensible de suyo, que la determinación misma de ella constituye una porción esencial de la analítica ontológica de este ente. Según que se consiga o no asegurar que este ente se dé en su justa manera de darse, se tiene o no la posibilidad de hacer comprensible, pura y simplemente, el ser de este ente. Por provisional que sea el análisis, requiere que se asegure previamente el justo punto de partida.

El "ser ahí" se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él *es* y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal del tener el "ser ahí" por constitución la existencia. De él recibe la exégesis *ontológica* de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existenciariedad de su existencia. Mas esto no puede querer decir construir el "ser ahí" partiendo de una posible idea concreta de existencia. Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el "ser ahí" objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad "inmediata y regular". Esta indiferenciación de la cotidianidad del "ser ahí" *no es una nada,* sino un carácter fenoménico postivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del "ser ahí" "el término medio".

Y por constituir la cotidianidad del término medio la modalidad ónticamente "inmediata" de este ente, ha sido y volverá a ser siempre *pasada por alto* al explanar el "ser ahí". Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano,

desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica. Cuando Agustín pregunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?*, y tiene que responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*,[1] esto no vale sólo del "no dejar ver a su través" óntico y preontológico del "ser ahí", sino en medida aún más elevada del problema ontológico de no sólo no dejar de dar en este ente bajo su forma de ser fenoménicamente más cercana, sino de hacerlo accesible bajo esta forma mediante una caracterización positiva.

Pero la cotidianidad del término medio del "ser ahí" no debe tomarse por un mero "aspecto". También en ella, e incluso en el modo de la impropiedad, reside *a priori* la estructura de la existenciariedad. También en ella le va al "ser ahí" de determinado modo su ser, relativamente al cual se conduce en el modo de la cotidianidad del término medio, y aunque sólo sea en el modo de la huida *ante él* y del olvido *de él*.

Pero la explanación del "ser ahí" en su cotidianidad del término medio no entrega simplemente estructuras del término medio en el sentido de una evanescente indeterminación. Lo que *es* ónticamente en el modo del término medio, puede apresarse ontológicamente muy bien en estructuras muy plenas que no se diferencien estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un ser "propio" del "ser ahí".

Todas las notas explanativas que surgen de la analítica del "ser ahí" se ganan dirigiendo la mirada a su estructura, la existencia. Por derivarse de la existenciariedad, llamamos a los caracteres del ser del "ser ahí" "existenciarios". Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma del "ser ahí", las cuales llamamos "categorías". Esta expresión se toma constantemente en su primaria significación ontológica. La ontología antigua tiene por base ejemplar de su interpretación del ser los entes que hacen frente dentro del mundo. Por forma de acceso a ellos pasa el νοεῖν o bien el λόγος. En éstos hacen frente los entes. Mas el ser de estos entes ha de ser apresable en un señalado λέγειν (permitir ver), de tal suerte que este ser resulte comprensible desde el primer momento como lo que él es y ya es en cada ente. El previo "decir del" ser que entra en todo "decir que" (λόγος) relativo a un ente, es el κατηγορεῖσθαι. Éste significa primariamente: acusar públicamente, decirle a la cara a alguien algo delante de todos. Empleado ontológicamente, quiere decir el término: decirle a la cara a un ente, por decirlo

1 *Confesiones*, lib. 10, cap. 16.

así, lo que él es en todo caso ya como ente, es decir, permitirlo ver de todos en su ser. Lo avistado y visible en tal ver son las κατηγορίαι. Abarcan las determinaciones apriorísticas de los entes "de" que se puede "decir que" de distinto modo en el λόγος. Existenciarios y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres del ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de distinto modo: un ente es un "quién" (existencia) o un "qué" ("ser ante los ojos" en el sentido más lato). De la relación entre los dos modos de caracteres del ser únicamente puede tratarse partiendo del horizonte ya despejado de la pregunta que interroga por el ser.

En la introducción se indicó ya que en la analítica existenciaria del "ser ahí" se desarrolla a la vez un problema cuya urgencia apenas es menor que la de la misma pregunta que interroga por el ser: el poner en libertad *aquel apriori* que ha de ser visible si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión "qué sea el hombre". La analítica existenciaria del "ser ahí" es *anterior* a toda psicología, antropología y mucho más biología. Deslindándola respecto de estas posibles ciencias del "ser ahí", puede acotarse aún de una manera más rigurosa el tema de la analítica. La necesidad de ésta se demuestra al par de una manera aún más apremiante.

§ 10. Deslinde de la analítica del "ser ahí" respecto de la antropología, la psicología y la biología

Tras de haber diseñado de una primera y positiva manera el tema de una investigación, siempre resulta de interés el caracterizar ésta negativamente, bien que las discusiones acerca de lo que no debe ser resten fácilmente infecundas. Se trata de mostrar que las cuestiones planteadas y las investigaciones hechas hasta aquí acerca del "ser ahí", sin perjuicio de su fertilidad en resultados, desconocen el verdadero problema *filosófico,* y que, por tanto, mientras persistan en desconocerlo no pueden pretender ser *capaces* de lograr nada de aquello que ambicionan en el fondo. El deslinde de la analítica existenciaria respecto de la antropología, la psicología y la biología, se refiere exclusivamente a la cuestión ontológica fundamental. "Epistemológicamente" es una operación insuficiente de toda necesidad, aunque sólo fuese porque la estructura científica de las mencionadas disciplinas —no la "seriedad científica" de los que trabajan por hacerlas progresar— está hoy de cabo a cabo en tela de juicio y ha menester de

nuevos impulsos que tienen que surgir de los problemas ontológicos.

Siguiendo una orientación historiográfica, puede ilustrarse así la mira de la analítica existenciaria: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare* del *ego* —dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum,* a pesar de haberlo sentado tan originalmente como el *cogito.* La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del *sum.* Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las *cogitationes.*

Cierto que esta ejemplificación historiográfica de la mira de la analítica induce al par a error. Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del "ser ahí". Toda idea de un "sujeto" —salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica— arrastra el sentar *ontológicamente* el *subjectum* (ὑποκείμενον), por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el "alma sustancial" o el "hacer de la conciencia una cosa". El "ser cosa" ha menester él mismo ante todo que se compruebe su origen ontológico, a fin de que pueda preguntarse qué se haya de comprender *positivamente* por el *ser* "no hecho una cosa" del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. Todos estos nombres designan determinados sectores fenoménicos susceptibles de "desarrollo", pero su empleo va siempre a una con un maravilloso no sentir que sea menester preguntar por el ser de los entes designados con ellos. No es, por ende, caprichosidad terminológica el que evitemos estos nombres, así como las expresiones "vida" y "hombre", para designar el ente que somos nosotros mismos.

Mas, por otra parte, hay en la tendencia bien comprendida de toda seria, científica "filosofía de la vida" —la expresión dice aproximadamente lo mismo que botánica de las plantas— la tácita tendencia a llegar a una comprensión del ser del "ser ahí". Lo que resulta sorprendente, y constituye la deficiencia fundamental de esta filosofía, es que no se plantee el problema ontológico de la "vida" misma como una forma de ser.

Las investigaciones de G. Dilthey las mantiene en vilo la constante cuestión de la "vida". Dilthey trata de comprender las "vivencias" de esta "vida", en su conexión estructural y evolutiva, desde el todo mismo de esta vida. Lo importante filosóficamente

de su "psicología como ciencia del espíritu", no hay que buscarlo en el hecho de que ésta no pretende ya orientarse por elementos y átomos psíquicos, ni compone ya de trozos la vida del alma, antes bien toma por meta el "todo de la vida" y las "estructuras" —sino en el hecho de que Dilthey estaba con todo ello *ante todo* en ruta hacia la cuestión de la "vida". Sin duda que también en esto se muestran con más fuerza que en nada las limitaciones de sus problemas y de los conceptos en que los problemas tenían que formularse. Estas limitaciones las comparten con Dilthey y Bergson todas las direcciones del "personalismo" influidas por ellos y todas las tendencias que aspiran a fundar una antropología filosófica. Ni siquiera la exégesis fenomenológica más penetrante y radical de la personalidad desciende al plano de la cuestión del ser del "ser ahí". Con todas sus diferencias de planteamiento, de desarrollo y de orientación filosófica general, en lo negativo concuerdan las exégesis de la personalidad hechas por Husserl [1] y Scheler. Ni aun ellas llegan a plantear la cuestión del "*ser* persona". Elegimos como ejemplo la exégesis de Scheler, no sólo por ser asequible en los textos,[2] sino porque Scheler acentúa expresamente el "ser persona" en cuanto tal y trata de definirlo por el camino de un deslinde del ser específico de los actos frente a todo lo "psíquico". La persona nunca debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una sustancia; "es, antes bien, la *unidad* simultánea y directamente vivida del vivir

1 Las investigaciones de E. Husserl sobre la "personalidad" no se han publicado hasta aquí. La orientación fundamental de los problemas se revela ya en el largo artículo "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos* I (1910), p. 319. La investigación progresa ampliamente en la segunda parte de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana IV), cuya primera parte (*cf.* este *Jahrbuch,* t. I [1913]) expone los problemas de la "conciencia pura" como base del estudio de la constitución de toda realidad en sentido estricto. La segunda parte desarrolla los análisis prometidos, tratando en tres secciones: 1. La constitución de la naturaleza material. 2. La constitución de la naturaleza animal. 3. La constitución del mundo espiritual (la posición personalista en oposición a la naturalista). Husserl comienza sus consideraciones con estas palabras: "Dilthey vio sin duda los problemas cuya resolución es nuestra meta, las direcciones en las cuales debía llevarse a cabo el trabajo, pero a formular en la forma decisiva los problemas y a encontrar las soluciones metódicamente justas no llegó todavía." Desde esta primera exposición ha vuelto Husserl a trabajar sobre los mismos problemas, todavía más a fondo, y dado a conocer partes esenciales de su nuevo trabajo en sus cursos de Friburgo.

2 *Cf.* este *Jahrbuch,* t. I, 2 (1913), y II (1916), *cf.* especialmente pp. 242 *ss.*

las vivencias —no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido".[1] Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes.

La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto. Diciendo así, se insiste en lo mismo que apunta Husserl[2] cuando pide para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de las cosas naturales. Lo que Scheler dice de la persona, lo formula de los actos así: "Jamás un acto es un objeto; pues es inherente a la esencia del ser de los actos ser sólo vividos en la ejecución misma y dados en la reflexión".[3] Los actos son algo que no es psíquico. A la esencia de la persona es inherente el existir sólo en la ejecución de los actos intencionales, *no* siendo, pues, por esencia objeto. Toda objetivación psíquica, por tanto todo tomar los actos por algo psíquico, equivale a una despersonalización. La persona se da siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido. El ser psíquico no tiene por consiguiente nada que ver con el ser persona. Los actos se ejecutan, la persona es ejecutora de actos. Pero ¿cuál es el sentido ontológico de "ejecutar"? ¿Cómo definir de una manera ontológica positiva la forma de ser de la persona? Pero la cuestión crítica no puede quedarse aquí. La cuestión alcanza al ser del hombre entero, a quien se está habituado a tomar por una unidad corpóreo-anímico-espiritual. Cuerpo, alma, espíritu pueden designar a su vez sectores fenoménicos susceptibles de aislamiento como otros tantos temas de determinadas investigaciones; dentro de ciertos límites puede no ser de peso su indeterminación ontológica. Pero en la cuestión del ser del hombre no puede obtenerse éste por adición de las formas de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, encima todavía por definir. E incluso para un ensayo ontológico que proceda de este modo tendría que darse por supuesta una idea del ser del todo. Pero lo que lleva a cerrarse la fundamental cuestión del ser del "ser ahí" o a extraviarse en ella, es el orientarse sin excepción por la antropología antigua y cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos no ven ni siquiera el personalismo y la filosofía de la vida. La antropología tradicional implica lo siguiente:

1. La definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον en la exégesis *animal rationale,* ser viviente racional. Pero la forma de

[1] *Loc. cit.* II, p. 243.
[2] *Cf. Logos* I, *loc. cit.*
[3] *Loc. cit.* p. 246.

ser del ζῷον se comprende aquí en el sentido del "ser ante los ojos" y del ponerse delante. El λόγος es una dote superior cuya forma de ser permanece tan oscura como la del ente así compuesto.

2. El otro hilo conductor para definir el ser y la esencia del hombre es teológico: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.*[1] La antropología de la teología cristiana saca de aquí, con ayuda de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre. Pero así como se hace exégesis ontológicamente del ser de Dios con los medios de la ontología antigua, así también se hace, y mucho más, del ser del *ens finitum*. La definición cristiana fue desteologizada en el curso de la Edad Moderna. Pero la idea de la "trascendencia", de que el hombre es algo que alcanza más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana, de la que no se pretenderá decir que se haya hecho jamás cuestión del ser del hombre como problema ontológico. Esta idea de la trascendencia, según la cual el hombre es más que un ente dotado de intelecto, se ha desarrollado y ha influido según distintas variantes. Su origen puede ilustrarse con las siguientes citas: *"His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* transcenderat *usque ad Deum et aeternam felicitatem."* [2] "Pues con el hombre *tener la vista* puesta en Dios y su palabra, claramente indica que es por naturaleza algo próximamente afiliado a Dios, algo muy *parecido,* algo que tiene *relación* con él, todo lo cual mana sin duda de que está creado a la *imagen* de Dios." [3]

Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente "hombre", permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como "comprensible de suyo" en el sentido del "ser ante los ojos" de las restantes cosas creadas. Estos dos hilos conductores se enredan en la antropología moderna con el partir metódicamente de la *res cogitans,* la conciencia, el plexo de las vivencias. Pero mientras permanezcan ontológicamente indeter-

[1] *Génesis* I, 26.

[2] Calvino, *Institutio* I, 15, § 8.

[3] Zwinglio, *Von der Klarheit des Wortes Gottes* (*Deustsche Schriften* I, 56).

minadas también las *cogitationes,* o se tomen éstas, tácitamente y como cosa "comprensible de suyo", por algo "dado" cuyo "ser" no plantearía ninguna cuestión, seguirán indeterminados los decisivos fundamentos ontológicos de los problemas antropológicos.

Lo dicho no es menos válido de la *psicología,* cuyas tendencias antropológicas son hoy indesconocibles. El ausente fundamento ontológico tampoco puede suplirse cimentando antropología y psicología en una *biología* general. Dentro del orden de posible aprehensión e interpretación está la biología, en cuanto "ciencia de la vida", fundada en la ontología del "ser ahí", aunque no exclusivamente en ella. La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el "ser ahí". La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser, para que pueda ser, lo que se dice "no más que vivir". Vivir no es ni puro "ser ante los ojos", ni tampoco "ser ahí". Éste, a su vez, no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida (no definida ontológicamente, por su parte) y como algo más, encima.

El señalar la falta de una respuesta inequívoca y ontológicamente fundada de una manera suficiente a la cuestión de la *forma de ser* de este ente que somos nosotros mismos en la antropología, psicología y biología, no significa pronunciar un juicio sobre el trabajo positivo de estas disciplinas. Por otra parte, debe tenerse siempre presente que estos fundamentos ontológicos nunca pueden inferirse subsecuente e hipotéticamente del material empírico, antes bien están "ahí" siempre ya que se *recoge* simplemente material empírico. El hecho de que la ciencia positiva no vea y tenga por comprensibles de suyo estos fundamentos, no es prueba alguna de que no yazgan en el fondo, y de que no sean problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de la ciencia positiva.[1]

[1] Pero abrir el *apriori* no es construir "apriorísticamente". Gracias a E. Husserl hemos aprendido de nuevo no sólo a comprender el sentido de toda genuina "empiría" filosófica, sino también a manejar el instrumento necesario para practicarla. El "apriorismo" es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Por no tener nada que ver con una construcción arbitraria, pide la investigación del *apriori* que se prepare con justeza el terreno fenoménico. El horizonte más cercano que tiene que quedar preparado para la analítica del "ser ahí" está en la cotidianidad del término medio de éste.

§ 11. La analítica existenciaria y la exégesis del "ser ahí" primitivo. Dificultades para obtener un "concepto natural del mundo"

La exégesis del "ser ahí" en su cotidianidad no se identifica con la descripción de una fase primitiva del "ser ahí", cuya noción pueda procurar empíricamente la antropología. *Cotidianidad no es lo mismo que primitividad.* La cotidianidad es un modo de ser del "ser ahí" también cuando y justo cuando el "ser ahí" se mueve dentro de una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Por otra parte, tiene tabién el "ser ahí" primitivo sus posibilidades de ser no-cotidiano y *su* específica cotidianidad. El orientarse el análisis del "ser ahí" por la "vida de los pueblos primitivos" puede tener positiva significación metódica en cuanto que los "fenómenos primitivos" están frecuentemente menos complicados y encubiertos por obra de una ya amplia auto-interpretación del respectivo "ser ahí". El "ser ahí" primitivo habla con frecuencia más directamente desde una absorción radical en los "fenómenos" (tomado el término en el sentido prefenomenológico). El repertorio de conceptos, que mirado bajo nuestro punto de vista quizás es tosco y desmañado, puede resultar positivamente favorable para poner de relieve en forma genuina las estructuras ontológicas de los fenómenos.

Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento, de "recogida" del material, y en el cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano "ser ahí" en general. No está dicho que la psicología vulgar, ni siquiera la psicología científica y la sociología que emplea el etnólogo, ofrezcan la garantía de representar una adecuada posibilidad de acceso a los fenómenos que se trata de investigar, ni una adecuada trasmisión e interpretación de los mismos. También aquí nos encontramos con la misma situación que en las disciplinas consideradas en el parágrafo anterior. También la etnología presupone como hilo conductor una analítica del "ser ahí" satisfactoriamente desarrollada. Pero como las ciencias positivas ni *pueden* ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como un "progreso", sino como una "reiteración" y una depuración de lo descubierto ónticamente por la que quepa "ver a través" ontológicamente.[1]

[1] Últimamente ha hecho E. Cassirer del "ser ahí" mítico el tema de una

Por fácil que sea deslindar formalmente los problemas ontológicos de la investigación óntica, no carece de dificultades la edificación y ante todo la *cimentación* de una analítica existenciaria del "ser ahí". En el problema de ésta se encierra un *desideratum* que agita hace mucho a la filosofía, pero en la realización del cual fracasa ésta una y otra vez: *el desarrollo de la idea de un "concepto natural del mundo"*. Favorable a un fructífero ataque de este problema parece ser la riqueza en nociones acerca de las más variadas y remotas culturas y formas del "ser ahí" de que se dispone hoy. Pero sólo parece ser. En el fondo es semejante superabundancia de nociones la tentación que lleva a desconocer el verdadero problema. El sincrético compararlo todo y tipizar no da simplemente de suyo un genuino conocimiento de esencias. La posibilidad de dominar lo múltiple dentro de una tabla no garantiza una real comprensión de lo que se tiene ordenado allí delante. El genuino principio del orden tiene su peculiar contenido material, que no se encuentra jamás mediante la operación misma de ordenar, sino que ya está dado por supuesto en ella. Así, es menester, para instituir un orden de imágenes del mundo, la idea explícita de mundo en general. Y si "mundo" es él mismo un ingrediente constitutivo del "ser ahí", pide el apresar en conceptos el fenómeno del mundo ver dentro de las estructuras fundamentales del "ser ahí".

La caracterización positiva y las consideraciones negativas hechas en este capítulo, tenían el fin de dirigir por el camino recto la comprensión de la tendencia de la siguiente exégesis y de su manera de plantear la cuestión. Al fomento de las disciplinas positivas que ahí están sólo indirectamente puede contribuir la on-

exégesis filosófica, *cf. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 1925 [*Filosofía de las formas simbólicas*, II (México: FCE, 1972)]. Esta investigación pone más amplios hilos conductores a disposición de la ciencia etnológica. Mirada bajo el punto de vista de los problemas filosóficos, subsiste la cuestión de si los fundamentos de la exégesis son suficientes para "ver a través" de ellos, y en especial de si la arquitectónica de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant y en general del contenido sistemático de ésta pueden ofrecer el posible plan para un problema semejante, o no será menester aquí un nuevo y más radical punto de partida. Cassirer mismo ve la posibilidad de semejante problema, como muestra la nota de la página 16 *s.*, donde alude al horizonte fenomenológico abierto por Husserl. En una conversación que con Cassirer pudo sostener el autor, con ocasión de una conferencia de éste en la Sección Hamburguesa de la Sociedad Kantiana, en diciembre de 1923, sobre *Problemas y métodos de la investigación fenomenológica*, se puso ya de manifiesto un acuerdo de la necesidad de una analítica existenciaria, cuyo esbozo se hizo en la conferencia.

tología. Ésta tiene por sí misma una finalidad peculiar, aunque por otra parte sea la cuestión del ser, por encima de un mero adquirir nociones acerca de los entes, el aguijón de toda investigación científica.

Capítulo II

EL "SER EN EL MUNDO" EN GENERAL COMO ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL "SER AHÍ"

§ 12. ESBOZO DEL "SER EN EL MUNDO" BAJO EL PUNTO DE VISTA DEL "SER EN" COMO TAL

En las consideraciones preliminares (§ 9) pusimos ya de relieve caracteres del ser del "ser ahí" que sin duda han arrojado clara luz sobre el curso ulterior de nuestra investigación, pero cuya estructura únicamente en este curso alcanzará su concreción. El "ser ahí" es un ente que en su ser se las ha relativamente —comprendiéndolo— a este su ser. Con esto queda indicado el concepto formal de existencia. El "ser ahí" existe. El "ser ahí" es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente "ser ahí" le es inherente el "ser, en cada caso, mío" como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiedad. El "ser ahí" existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos.

Pues bien, es forzoso que estas determinaciones del ser del "ser ahí" se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del "ser ahí" que llamamos el "ser en el mundo". El justo punto de partida de la analítica del "ser ahí" está en la interpretación de esta estructura.

La forma misma de la expresión "ser en el mundo" indica ya que con ella se mienta, a pesar de ser una expresión compuesta, un fenómeno *dotado de unidad.* Hay que ver en su integridad este fundamental fenómeno. La imposibilidad de resolver esta estructura en piezas ensamblables no excluye una multiplicidad de elementos constitutivos. El fenómeno indicado con esta expresión permite, en efecto, que se le mire por tres lados. Si lo recorremos, después de fijar la vista en él en su integridad, se destacan:

1. El "en *el mundo*"; relativamente a este elemento brota el cometido de preguntar por la estructura ontológica del "mundo" y de definir la idea de la "mundanidad" como tal (*cf.* el capítulo III de la presente sección).

2. El *ente* que es en cada caso en el modo del "ser en el mun-

do". Lo que se busca es aquello por lo que preguntamos cuando decimos "¿quién?" Se trata de determinar fenomenológicamente quién es el "ser ahí" en el modo de la cotidianidad del término medio (*cf.* el capítulo IV de la presente sección).

3. El *"ser en"* como tal; se trata de poner de manifiesto la constitución ontológica del "en" (*cf.* el capítulo V de la presente sección). Todo destacar uno de estos elementos estructurales significa destacar con él los demás, es decir, ver en todos los casos el fenómeno entero. El "ser en el mundo" es sin duda una estructura necesaria *a priori* del "ser ahí", pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último. Antes de entrar en el análisis explícito de cada uno de los tres fenómenos destacados debe intentarse caracterizar, por vía de orientación, el elemento estructural nombrado en último término.

¿Qué quiere decir *"ser en"*? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser "en el mundo", nos inclinamos a comprender el "ser en" en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es "en" otro como el agua "en" el vaso, el vestido "en" el armario. Mentamos con el "en" la recíproca "relación de ser" de dos entes extendidos "en" el espacio, por respecto a su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos de igual modo "en" un lugar "en" el espacio. Esta "relación de ser" es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está en el aula, el aula está en la Universidad, la Universidad está en la ciudad, etc., etc., hasta llegar a: el banco está "en el espacio cósmico". Estos entes cuyo ser unos "en" otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del "ser ante los ojos", como cosas que vienen a estar delante "dentro" del mundo. El "ser ante los ojos" "en" algo "ante los ojos", el "ser ante los ojos" "con" algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son notas ontológicas que llamamos "categoriales", notas peculiares de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí".

"Ser en", en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del "ser ahí" y es un "existenciario". Pero entonces no cabe pensar en el "ser ante los ojos" de una cosa corpórea (el cuerpo humano) "en" un ente "ante los ojos". El "ser en" dista tanto de mentar un espacial estar "uno en otro" entes "ante los ojos", como dista "en" de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; [1] "en" procede de "habi-

[1] *Cf.* Jakob Grimm, *Kleinere Schriften,* t. VII, p. 247.

tar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de", "frecuento algo", "cultivo algo"; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que es inherente el "ser en" en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo. [La forma verbal alemana] *"bin"* [que se traduce por la española "soy"] tiene que ver con [la preposición alemana] *"bei"* [que puede traducirse por la española "cabe"]; *"ich bin"* ["yo soy"] quiere decir otra vez "habito", "me detengo cabe...,", el mundo, como algo que me es familiar de tal o cual manera. "Ser" como infinitivo del "yo soy", es decir, comprendido como existenciario, significa "habitar cabe...", "ser familiarizado con..." *"Ser en" es, según esto, la expresión existenciaria formal del ser del "ser ahí", que tiene la esencial estructura del "ser en el mundo".*

El "ser cabe" el mundo, en el sentido del absorberse en el mundo, sentido que habrá que interpretar aún mejor, es un existenciario fundado en el "ser en". En estos análisis se trata de *ver* una estructura original del ser del "ser ahí" con arreglo al contenido fenoménico de la cual tienen que articularse los conceptos referentes al ser y la cual es fundamentalmente inapresable con las categorías ontológicas tradicionales, por lo que es menester mirar más de cerca este "ser cabe". Por ello volvemos a escoger el camino de la diferenciación por respecto a una relación óntica esencialmente distinta bajo el punto de vista ontológico, es decir, una relación categorial, que expresamos verbalmente con los mismos términos. Semejante hacer presentes fenoménicamente distinciones ontológicas fundamentales pero fáciles de confundir, tiene que practicarse *expresamente,* aun a riesgo de dilucidar cosas "comprensibles de suyo". El estado actual de la analítica ontológica muestra, empero, que nos hallamos muy lejos de tener bien "en el puño" estas cosas; y más aún, de haber interpretado satisfactoriamente su sentido ontológico; y más que de nada, de encontrarnos en posesión de los adecuados conceptos estructurales cabalmente formulados.

El "ser cabe" el mundo en sentido existenciario no mienta nunca nada semejante al "ser ante los ojos juntas" cosas que vienen a estar delante dentro del mundo. No hay nada semejante a una "contigüidad" de un ente llamado "ser ahí" a otro ente llamado "mundo". Cierto que el estar juntas dos cosas "ante los ojos" solemos expresarlo a veces diciendo, por ejemplo, "la mesa está 'cabe' la puerta", "la silla 'toca' la pared". Pero no puede

tratarse de ningún "tocar" rigurosamente tomado, y no porque al cabo de un examen más exacto siempre se halle un espacio intermedio entre la silla y la pared, sino porque la silla no puede, de raíz y aunque el espacio intermedio fuese igual a cero, tocar la pared. Condición indispensable fuera que la pared pudiese "hacer frente" "para" la silla. Un ente sólo puede tocar otro ente "ante los ojos" dentro del mundo, si tiene de suyo la forma del ser del "ser en", si su simple *ser ahí* le descubre algo semejante a un mundo, desde el cual puedan ciertos entes hacerse patentes en el contacto, para tornarse así accesibles en su "ser ante los ojos". Dos entes que "son ante los ojos" dentro del mundo y encima son en sí mismos *carentes de mundo,* no pueden "tocarse" jamás, no pueden "ser" el uno "cabe" el otro. La adición "y encima son carentes de mundo" no puede omitirse, porque también un ente que no sea carente de mundo, por ejemplo, el "ser ahí" mismo, "es ante los ojos" "en" el mundo, o dicho más exactamente, *puede tomarse* no sin razón dentro de ciertos límites como un ente simplemente "ante los ojos". A este efecto es necesario apartar por completo la vista de la estructura existenciaria del "ser en" o no verla en absoluto. Pero no es lícito confundir con esta posible manera de tomar el "ser ahí", como algo "ante los ojos" y sólo "ante los ojos", un modo de "ser ante los ojos" *peculiar* al "ser ahí". Este "ser ante los ojos" no se hace accesible apartando la vista de las estructuras específicas del "ser ahí", sino sólo previa comprensión de ellas. El "ser ahí" comprende su más peculiar ser en el sentido de un cierto "ser efectivamente ante los ojos".[1] Y sin embargo es la "efectividad" del hecho del peculiar "ser ahí" radicalmente distinta, bajo el punto de vista ontológico, del venir a estar delante efectivamente una formación rocosa. La efectividad del *factum* "ser ahí", *factum* que es en cada caso cada "ser ahí", la llamamos su "facticidad". La complicada estructura de esta "determinación de ser" ni siquiera *como problema* es visible sino a la luz de las fundamentales estructuras existenciarias del "ser ahí" ya puestas de manifiesto. El concepto de facticidad encierra en sí el "ser en el mundo" de un ente "intramundano", de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su "destino" estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.

Por lo pronto sólo se trata de ver la diferencia ontológica entre el "ser en" como existenciario y la "interioridad" de lo "ante los ojos" a lo "ante los ojos" como categoría. Al deslindar

[1] *Cf.* § 29.

así el "ser en", no negamos al "ser ahí" toda forma de "espacialidad". Por lo contrario, el "ser ahí" tiene un peculiar "ser en el espacio", pero que sólo es posible de su parte *sobre la base del "ser en el mundo" en general.* De aquí que el "ser en" tampoco pueda esclarecerse ontológicamente por medio de una caracterización óntica, diciendo, *v. gr.,* el "ser en" un mundo es una peculiaridad del espíritu, mientras que la "espacialidad" del hombre es algo inherente a su ser corporal, "fundado" a su vez en la "corporeidad" en general. Con esto se vuelve a un "ser ante los ojos juntas" una cosa espiritual de cierta índole con una cosa corpórea, y tanto más oscuro resulta el ser del ente así compuesto en cuanto tal. Únicamente la comprensión del "ser en el mundo" como estructura esencial del "ser ahí" hace posible el penetrar con la vista la *espacialidad existenciaria* del "ser ahí". Y el penetrarla con la vista guarda de no ver tal estructura, o de quitarla de en medio por anticipado, como se la quita por el motivo, no ontológico pero sí "metafísico", de la opinión ingenua según la cual el hombre sería ante todo una cosa espiritual puesta luego "en" un espacio.

El "ser en el mundo" del "ser ahí" se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del "ser en". La multiplicidad de tales modos del "ser en" puede mostrarse por vía de ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... Estos modos del "ser en" tienen la forma de ser del "curarse de", que habrá de caracterizarse aún a fondo. Modos del "curarse de" son también los modos *deficientes* del dejar, omitir, renunciar, descansar; todos, modos del "no hacer más que eso", en relación a ciertas posibilidades del "curarse de". La expresión "curarse de" tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir llevar a cabo, despachar, liquidar algo. La expresión puede mentar también un curarse de algo en el sentido de "procurarse algo". Usamos todavía la expresión en otro giro característico: curarse de que no fracase una empresa. "Curarse de" mienta aquí algo semejante a un temer. Frente a estas significaciones precientíficas, ónticas, se usa la expresión "curarse de" en la presente investigación como un término ontológico (un existenciario) para designar el ser de un posible "ser en el mundo". La expresión no se ha elegido porque el "ser ahí" sea inmediatamente y en gran medida económico y "práctico", sino porque el ser mis-

mo del "ser ahí" es, como se verá, "cura". Hay que tomar también este término como expresión de un concepto estructural ontológico (*cf.* el capítulo VI de la presente sección). El término no tiene nada que ver con la "pena", la "melancolía", la "preocupación por la propia vida" que se encuentran ónticamente en todo "ser ahí". Estas cosas sólo son ónticamente posibles, así como la "incuria" y la "serenidad", porque el "ser ahí" es, *ontológicamente* comprendido, "cura". Por ser esencialmente inherente al "ser ahí" el "ser en el mundo", es su "ser relativamente al mundo" en esencia "curarse de".

El "ser en" no es, con arreglo a lo dicho, una "peculiaridad" que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella. No es que el hombre "sea" y encima tenga un óntico habérselas relativamente al "mundo", el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El "ser ahí" no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestas una "relación" al mundo. Echarse a cuestas relaciones al mundo sólo es posible *porque* el "ser ahí" es como es en cuanto "ser en el mundo". Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del "ser ahí" sea aún "ante los ojos" otro ente y aquél venga a coincidir con éste. "Coincidir con" el "ser ahí" sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un *mundo.*

La frase hoy tan repetida "el hombre tiene su mundo" no quiere decir ontológicamente nada mientras permanezca en vago este "tener". El "tener" está fundado, como en la condición de su posibilidad, en la estructura existenciaria del "ser en" Es en cuanto ente que es esencialmente en este modo como puede el "ser ahí" descubrir expresamente los entes que hacen frente en el mundo circundante, saber de ellos, disponer de ellos, *tener* el "mundo". La frase ónticamente trivial de "tener mundo" es ontológicamente un problema. Resolverlo no requiere nada menos que definir antes el ser del "ser ahí" en forma ontológicamente satisfactoria. El hecho de que se haga uso de esta "estructura de ser" en biología —sobre todo otra vez desde K. E. von Baer—, no autoriza a concluir un "biologismo" del uso filosófico de la misma. Pues tampoco la biología puede como ciencia positiva descubrir ni definir jamás esta estructura: tiene que presuponerla y hacer constantemente uso de ella. Pero tampoco puede explicitarse filosóficamente la estructura misma como *apriori* del objeto temático de la biología, sino una vez concebida como estructura

del "ser ahí". Únicamente después de haberse orientado en la estructura ontológica así concebida, puede acotarse *a priori* por el camino de la privación la estructura del ser de la "vida". Así óntica como ontológicamente tiene la primacía el "ser en el mundo" como "curarse de". En la analítica del "ser ahí" es donde experimenta esta estructura su fundamental exégesis.

Pero ¿no se mueve exclusivamente dentro de frases negativas la caracterización hecha hasta aquí de esta "estructura de ser"? No oímos nunca más que aquello que este pretendidamente tan fundamental "ser en" *no* es. En efecto. Pero este predominio de las características negativas no es un azar. Más bien denuncia la peculiaridad del fenómeno y es por ello positivo en un genuino sentido ajustado al fenómeno mismo. La exhibición fenomenológica del "ser en el mundo" tiene el carácter de un rechazar desfiguraciones y encubrimientos, *porque* este fenómeno es "visto" siempre ya en cierto modo en cada "ser ahí". Y es así, *porque* constituye una estructura fundamental del "ser ahí", o con el ser del "ser ahí" es en cada caso ya abierto para aquella comprensión del ser que es inherente al "ser ahí". Pero el fenómeno es regularmente ya no menos fundamentalmente mal entendido o insuficientemente interpretado bajo el punto de vista ontológico. Es que este "ver en cierto modo y sin embargo entender mal regularmente", está fundado él mismo en nada menos que en esta misma estructura del ser del "ser ahí", con arreglo a la cual éste se comprende ontológicamente a sí mismo —y esto quiere decir también su "ser en el mundo"— inmediatamente desde *aquellos* entes y desde el ser de aquellos entes que él mismo *no* es, pero que le hacen frente "dentro" de su mundo.

En el "ser ahí" mismo y para él hay siempre ya alguna *noción* de esta estructura. Pero si ha de haber *conocimiento* de ella, entonces el conocimiento expresamente tal que entra en la consecución de este fin se toma justamente *a sí mismo,* como conocimiento del mundo, por relación ejemplar del "alma" al mundo. El conocimiento (νοεῖν) del mundo o el "decir" (λόγος) del "mundo" funciona por ende como el modo primario del "ser en el mundo", sin que se conciba este "ser en el mundo" en cuanto tal. Esta "estructura de ser" permanece ontológicamente inaccesible, mientras que ónticamente se la experimenta como la "relación" entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma), y a la vez se comprende inmediatamente el ser apoyándose ontológicamente en los entes intramundanos, por todo lo cual se intenta concebir esta relación entre los entes mencionados sobre la base de los últimos

y en el sentido del ser de éstos, es decir, como "ser ante los ojos". El "ser en el mundo", aunque prefenomenológicamente se tenga de él cierta experiencia y cierta noción, resulta *invisible* por el camino de una interpretación ontológicamente inadecuada. Sólo se conoce la constitución del "ser ahí" —y como algo comprensible de suyo— en la forma en que la acuña la inadecuada interpretación. De esta suerte viene a ser el "evidente" punto de partida para el estudio de los problemas de la teoría del conocimiento o de la "metafísica del conocimiento". Pues ¿qué más comprensible de suyo que el hecho de que un "sujeto" dice relación a un "objeto" y a la inversa? Esta relación subjeto-objeto tiene que darse por supuesta. Pero éste resulta un supuesto, si intangible en su facticidad, justo por ello literalmente fatal cuando se deja en las tinieblas su necesidad ontológica y ante todo su sentido ontológico.

Por ser regular y exclusivamente el conocimiento del mundo el ejemplar representativo del fenómeno del "ser en", y no sólo para la teoría del conocimiento, pues la conducta práctica se comprende como la conducta "*no* teorética", "ateorética"; y por ser esta primacía del conocimiento lo que le extravía en la comprensión de su más peculiar forma de ser, es por lo que es cosa de poner de manifiesto aún con mayor rigor el "ser en el mundo" bajo el punto de vista del conocimiento del mundo, haciendo bien visible en éste una "modalidad" existenciaria del "ser en".

§ 13. Esbozo del "ser en" tomando por ejemplar de él un modo fundado. El conocimiento del mundo

Si el "ser en el mundo" es una estructura fundamental del "ser ahí" en que éste se mueve no pura y simplemente, sino preferentemente en el modo de la cotidianidad, entonces esta estructura ha de ser siempre ya experimentada ónticamente. Sería incomprensible que permaneciese totalmente embozada, sobre todo dado que el "ser ahí" dispone de una comprensión de su ser, por vagamente que funcione esta comprensión. Mas tan pronto como se aprehendió el "fenómeno del conocimiento del mundo", cayó éste ya en una interpretación "externa" y formal. El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una "relación entre un sujeto y un objeto" que encierra en sí tanta "verdad" como vacuidad. Mas sujeto y objeto no coinciden con "ser ahí" y mundo.

Aun cuando fuese dado definir ontológicamente el "ser en"

partiendo del "ser en el mundo" *cognoscitivo*, se tendría como primer problema imperioso el de caracterizar fenoménicamente el conocimiento como un ser en el mundo y relativamente a éste. Cuando se reflexiona sobre esta "relación de ser", se da ante todo un ente, llamado naturaleza, como aquello que se conoce. En este ente no cabe tropezar con el conocimiento mismo. Si éste "es" en alguna medida, es únicamente en el ente que conoce. Pero tampoco en este ente, la cosa llamada hombre, es el conocimiento "ante los ojos". En todo caso, no es algo tan externamente constatable como, digamos, las peculiaridades corporales. En la medida, pues, en que el conocimiento es en este ente, pero no es nada externamente inherente a él, tiene que ser algo "interno". Ahora bien, cuanto más inequívocamente se constata que el conocimiento es inmediata y propiamente "allí dentro", e incluso que no tiene nada de la forma de ser de un ente físico ni psíquico, tanto más sin supuestos se cree proceder en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la dilucidación de la relación entre el sujeto y el objeto. Pues únicamente a partir de este instante puede surgir un problema, a saber, esta cuestión: cómo salga este sujeto cognoscente de su "esfera" interior para entrar en otra "ajena y exterior", cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de correr el riesgo de saltar a otra esfera. Pero en medio de todas estas variaciones sobre el mismo punto de partida, falta totalmente la cuestión de la forma de ser de este sujeto cognoscente, cuyo modo de ser es, sin embargo, el tema tácito, pero constante, siempre que se trata del conocimiento de que es el sujeto. Sin duda se oye en todos los casos asegurar que no se concibe, ciertamente, el interior y la "esfera interna" del sujeto como una "caja" o una "jaula". Pero el silencio reina acerca de la significación positiva del "interior" de la inmanencia en que por lo pronto está encerrado el conocimiento y acerca de la manera de basarse el "carácter de ser" de este "ser interior" del conocimiento en la forma de ser del sujeto. Ahora bien, como quiera que se interprete esta esfera interna, sólo con que se plantee la cuestión de cómo "salga" de ella el conocimiento y logre una "trascendencia", salta la vista que se encuentra problemático el conocimiento sin haber aclarado antes cómo sea y qué sea este conocimiento que propone tales enigmas.

Partiendo del tal punto, se permanece ciego para aquello que ya con la más superficial consideración del fenómeno del cono-

cimiento se viene a decir tácitamente: el conocimiento es un modo de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo", que tiene su fundamento óntico en esta "estructura de ser". A este remitir al fenómeno *—el conocimiento es una forma de ser del "ser en el mundo"—* pudiera oponerse esto: con semejante exégesis del conocimiento se aniquila el problema del conocimiento; ¿qué puede seguir siendo cuestión, una vez que se empieza *dando por supuesto* que el conocimiento es ya cabe su mundo, cabe el mundo que debe alcanzar en el trascender del sujeto y únicamente en él? Mas prescindiendo de que en la pregunta últimamente hecha resulta patente de nuevo el "punto de vista" constructivo, no justificado por los fenómenos, ¿qué otra instancia que el fenómeno mismo del conocimiento y la forma de ser del cognoscente decidirá *si* hay y *en qué sentido* haya un problema del conocimiento?

Si, ahora, preguntamos qué es lo que revela el fenómeno del conocimiento mismo, hay que constatar que el conocimiento mismo se funda por anticipado en un "ser ya cabe el mundo" que constituye esencialmente el ser del "ser ahí". Este "ser ya cabe" no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente "ante los ojos". El "ser en el mundo" está, en cuanto "curarse de ", *embargado* por el mundo de que se cura. Para que sea posible el conocimiento como una actividad que determina teoréticamente lo "ante los ojos", es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo del "curarse de". Absteniéndose de todo producir, manipular y demás operaciones semejantes, se coloca el "curarse de" en el único modo del "ser en" que resta ahora, a saber, en el "no más que demorarse cabe...". *Sobre la base* de esta forma de ser relativamente al mundo, que permite que los entes que hacen frente dentro del mundo hagan frente no más que en su puro *aspecto* (εἶδος), y *como* modo de esta forma de ser, es posible dirigir la vista de una manera expresa a aquello que así hace frente. Este dirigir la vista es en todos los casos un determinado "dirigirse a...", un "poner la vista en" lo "ante los ojos". Desde el primer momento toma a los entes que hacen frente un "punto de vista". Tal dirigir la vista se produce en el modo de un peculiar detenerse cabe los entes intramundanos. En semejante *"detención"* —como abstenerse de toda manipulación y utilización— se lleva a cabo el *percibir* lo "ante los ojos". El percibir tiene la forma de llevarse a cabo del "decir" de algo como algo. Sobre la base de este *interpretar* en el más amplio sentido se convierte el percibir en *determinar*. Lo percibido y determinado puede expresarse

en *proposiciones,* y como así enunciado retenerse y conservarse. Este percipiente retener una "proposición sobre..." es él mismo un modo del "ser en el mundo", y no debe hacerse exégesis de él como un "proceso" por el que un sujeto se procure representaciones de algo, que como así apropiadas queden guardadas "ahí dentro" y en relación a las cuales pueda surgir eventualmente la cuestión de cómo "concuerden" con la realidad.

Al "dirigirse a..." y "aprehender", no sale el "ser ahí" de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el "ser ahí" es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, "ahí fuera", cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo "ser ahí fuera" cabe el objeto el "ser ahí" es "ahí dentro" en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como "ser en el mundo", conoce. Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la "jaula" de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo *sigue* el "ser ahí" cognoscente, *en cuanto "ser ahí" ahí fuera.* En el "mero" saber de una "relación de ser" de los entes, en el "sólo" representársela, en el pensar "simplemente" en ella, no soy menos cabe los entes ahí fuera en el mundo, que en un acto de aprehensión *original.* Hasta el olvido de algo, en el que al parecer se ha extinguido toda "relación de ser" a lo anteriormente conocido, ha de concebirse *como una modificación del original "ser en",* y de igual modo toda ilusión y todo error.

La indicada relación de fundamentación de los modos del "ser en el mundo" constitutivos del conocimiento del mundo pone en claro lo siguiente: que en el conocimiento gana el "ser ahí" un nuevo "estado de ser" relativamente al mundo en cada caso ya descubierto en el "ser ahí". Esta nueva posibilidad de ser puede desarrollarse a su manera, convertirse en cometido expreso y bajo la forma de ciencia tomar la dirección del "ser en el mundo". Pero ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con un mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del "ser ahí" fundado en el "ser en el mundo". De aquí que el "ser en el mundo" pida como estructura fundamental una exégesis *previa.*

Capítulo III
LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

§ 14. IDEA DE LA MUNDANIDAD DEL MUNDO EN GENERAL

Hay que empezar por poner a la vista el "ser en el mundo" por el lado del elemento estructural "mundo". Poner por obra este propósito parece ser cosa fácil y tan trivial, que hasta el día de hoy se sigue creyendo poder dispensarse de ella. ¿Qué puede querer decir describir "el mundo" como fenómeno? Permitir ver los "entes" que se muestren dentro del mundo. El primer pasó será, pues, una enumeración de lo que haya "en" el mundo: casas, árboles, hombres, montañas, astros. Podemos *pintar* el "aspecto" de estos entes y *contar* lo que se ofrezca en ellos y con ellos. Mas esto resulta patentemente un "negocio" prefenomenológico, que fenomenológicamente no puede ser de ninguna importancia. La descripción se queda en los entes. Es óntica. Pero lo que se busca es el ser. "Fenómeno", en sentido fenomenológico, se definió formalmente: lo que se muestra como ser y estructura del ser.

Describir fenomenológicamente el "mundo" querrá, según esto, decir: poner de manifiesto y fijar en conceptos categoriales el ser de los entes "ante los ojos" dentro del mundo. Los entes de dentro del mundo son las cosas, cosas naturales y cosas "dotadas de valor". Su "ser cosas" es el problema; y en la medida en que el "ser cosas" de las últimas se edifica sobre el "ser cosas" de las naturales, es el ser de éstas, es la naturaleza en cuanto tal, el tema primario. Aquel carácter del ser de las cosas naturales, de las sustancias, en que todo se funda, es la sustancialidad. ¿Qué es lo que constituye su sentido ontológico? Con esto hemos dado a la investigación una dirección inequívoca.

Pero ¿es que con ello preguntamos ontológicamente por el "mundo"? Los problemas acabados de señalar son, sin duda, ontológicos. Mas aun cuando les sea dado lograr incluso la más pura explanación del ser de la naturaleza, de acuerdo con las proposiciones fundamentales sentadas sobre este ente en la ciencia matemática de la naturaleza, esta ontología no dará nunca en el fenómeno "mundo". La naturaleza es ella misma un ente que hace frente dentro del mundo y cabe descubrir por diversos caminos y en diversos grados.

¿Nos atendremos, entonces, a los entes cabe los cuales se detiene inmediata y regularmente el "ser ahí", a las cosas "dotadas

de valor"? ¿No muestran ellas "propiamente" el mundo en que vivimos? Quizá muestran en efecto lo que se dice un "mundo" en forma más perentoria. Sin embargo, también estas cosas son entes "dentro" del mundo.

Ni la pintura óntica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno "mundo". En ambas formas de acceso al "ser objetivo" ya se "da por supuesto", en diverso modo, un "mundo".

¿Es que no cabrá en último término llamar al "mundo" una determinación de los entes mencionados? Sin embargo, denominamos a estos entes intramundanos. ¿Será el "mundo" un carácter del ser del "ser ahí"? ¿Y tendrá "inmediatamente" cada "ser ahí" su mundo? ¿No se vuelve así el "mundo" algo "subjetivo"? ¿Cómo seguirá entonces siendo posible un mundo "común", "en" el que, sin embargo, *somos*? Y cuando se plantea la cuestión del "mundo", ¿*qué* mundo se mienta? Ni éste, ni aquél, sino *la mundanidad del mundo en general.* ¿Por qué camino damos con este fenómeno?

"Mundanidad" es un concepto ontológico y mienta la estructura de un elemento constitutivo del "ser en el mundo". Pero ya sabemos que éste es una determinación existenciaria del "ser ahí". La mundanidad es, según esto, ella misma un existenciario. Al preguntar ontológicamente por el "mundo", no dejamos en manera alguna el campo ni los temas de la analítica del "ser ahí". El "mundo" no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el "ser ahí", por esencia, *no* es, sino un carácter del "ser ahí" mismo. Esto no excluye la necesidad de emprender el camino de la investigación del fenómeno "mundo" por el lado de los entes intramundanos y de su ser. El problema de una "descripción" fenomenológica del mundo es tan poco paladino, que simplemente el plantearlo de una manera satisfactoria pide esenciales aclaraciones ontológicas

Del examen hecho y referido empleo de la plabra "mundo" salta a la vista la equivocidad de ésta. El desenmarañar esta equivocidad puede llevarse a cabo en forma de un índice de los fenómenos mentados en las diversas significaciones y de las relaciones entre ellos.

1. "Mundo" se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser "ante los ojos" dentro del mundo.

2. "Mundo" funciona como término ontológico y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede "mundo" ser el nombre de toda región que abarque una

multiplicidad de entes; por ejemplo, significa "mundo" lo que significa al hablar del "mundo" del matemático, la región de los posibles objetos de la matemática.

3. "Mundo" puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el "ser ahí", por esencia, no es, y que pueden hacer frente dentro del mundo, sino como aquello "en que" un "ser ahí" fáctico, en cuanto es este "ser ahí", "vive". "Mundo" tiene aquí una significación preontológicamente existencial. Aquí vuelve a haber diversas posibilidades: "mundo" mienta el mundo "público" del "nosotros" o el mundo circundante "peculiar" y más cercano (doméstico).

4. "Mundo" designa, finalmente, el concepto ontológico-existenciario de la *mundanidad.* La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos "mundos", pero encierra en sí el *apriori* de la mundanidad en general. Nosotros reservamos terminológicamente la expresión mundo para la significación fijada en el número 3. Las veces en que se use en el sentido mencionado en primer término, se marcará esta significación por medio de comillas.

El término derivado "mundano" mentará, entonces, una forma de ser del "ser ahí" y nunca una de los entes "ante los ojos" "en" el mundo. A éstos los llamamos pertenecientes al mundo o "intramundanos".

Una ojeada a la ontología hecha hasta aquí muestra que el no ver la estructura del "ser ahí" que es el "ser en el mundo" trae consigo un *pasar por alto* el fenómeno de la mundanidad. En cambio, se intenta hacer una exégesis del mundo partiendo del ser de los entes que son "ante los ojos" dentro del mundo y que encima no son, en absoluto, inmediatamente al descubierto, es decir, partido de la naturaleza. La naturaleza es —comprendida ontológico-categorialmente— un caso límite del ser de los posibles entes intramundanos. A los entes naturales sólo puede descubrirlos el "ser ahí" en un modo determinado de su "ser en el mundo". Este conocimiento tiene el carácter de una determinada "desmundanación" del mundo. La "naturaleza" en el sentido del conjunto categorial de las estructuras del ser de determinados entes que hacen frente dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundanidad.* Pero tampoco es posible asir ontológicamente el fenómeno "naturaleza" en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo sino partiendo del concepto de mundo, es decir, de la analítica del "ser ahí".

Por lo que respecta al problema de un análisis ontológico de

la mundanidad del mundo, se mueve la ontología tradicional —y esto cuando ve el problema— en un callejón sin salida. Por otra parte, una exégesis de la mundanidad del "ser ahí" y de las posibilidades y formas de "mundanación" de éste habrá de mostrar *por qué* el "ser ahí" pasa por alto óntica y ontológicamente en la forma de ser del conocimiento del mundo el fenómeno de la mundanidad. Pero en el *factum* de este pasar por alto hay al par la indicación de que es menester tomar medidas especiales si se quiere ganar para acceder al fenómeno de la mundanidad aquel justo punto de partida fenoménico que impida todo pasar por alto.

Hecha quedó ya la insinuación metódica pertinente. El "ser en el mundo" y por ende también el mundo deben venir a ser temas de la analítica dentro del horizonte de la cotidianidad del término medio como *inmediata* forma de ser del "ser ahí". Hay que ir tras del cotidiano "ser en el mundo", y si se mantiene fija en este fenómeno la mirada, no podrá menos de comparecer ante ésta lo que se dice un mundo.

El mundo inmediato del "ser ahí" cotidiano es el *mundo circundante*. La investigación avanzará desde este carácter existenciario del "ser en el mundo" del término medio hasta la idea de la mundanidad en general. La mundanidad del mundo circundante (la "circunmundanidad") la buscamos a través de una exégesis ontológica de los entes intra-*circunmundanos* que hacen frente inmediatamente. La expresión "mundo circundante" contiene en el "circundante" una alusión a cierta espacialidad. La "circundancia" que es constitutiva del mundo circundante no tiene, empero, un sentido primariamente "espacial". El carácter espacial indisputablemente inherente a un mundo circundante sólo es, antes bien, aclarable partiendo de la estructura de la mundanidad. Partiendo de aquí se hará visible el fenómeno de la espacialidad del "ser ahí" expuesto en el § 12. Ahora bien, la ontología ha intentado, justamente, hacer la exégesis del ser del "mundo" como *res extensa* partiendo de la espacialidad. La tendencia más extremada a semejante ontología del "mundo", en una oposición a la *res cogitans*, que ni óntica ni ontológicamente coincide con el "ser ahí", se muestra en Descartes. Con el deslinde por respecto a esta tendencia ontológica puede ilustrarse el análisis de la mundanidad aquí intentado. Este análisis se lleva a cabo, pues, en tres etapas: *A*. Análisis de la circunmundanidad y mundanidad en general; *B*. Deslinde ilustrativo del análisis de la mundanidad por respecto a la ontología del "mundo" en Descartes; *C*. Lo circundante del mundo circundante y la "espacialidad" del "ser ahí".

A. *Análisis de la circunmundanidad y mundanidad en general*

§ 15. El ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante

La exhibición fenomenológica del ser de los entes que hacen frente inmediatamente va a ponerse por obra siguiendo el hilo conductor del cotidiano "ser en el mundo", que también llamamos "andar" *por* el mundo y "andar" *con* los entes intramundanos. Este "andar" se ha dispersado ya en una multiplicidad de modos del "curarse de". Pero la forma inmediata del "andar" no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el "curarse de" que manipula, que usa y que tiene su peculiar "conocimiento". La cuestión fenomenológica versa ante todo sobre el ser de los entes que hacen frente en tal "curarse de". Para asegurarse del ver requerido aquí es menester de una previa advertencia metódica.

Cuando se trata de abrir y explanar el ser, los entes son siempre lo previo y concomitante al tema; el tema propiamente tal es el ser. Dentro del círculo del análisis actual, se sientan como lo previo al tema aquellos entes que se muestran en el "curarse de" circunmundano. Estos entes no son el objeto de ningún conocimiento teorético del "mundo"; son lo usado, lo producido, etc. En cuanto entes que hacen frente así, caen como lo previo al tema bajo la mirada de un "conocimiento" que, como fenomenológico que es, mira primariamente al ser, y partiendo de este hacer tema del ser, hace tema concomitante los entes del caso. Esta interpretación fenomenológica no es, según esto, un conocimiento de cualidades de los entes, ellas mismas entes, sino una determinación de la estructura del ser de los entes. Pero como investigación del ser, resulta la realización peculiar y expresa de la comprensión del ser que es en cada caso ya inherente al "ser ahí" y está "viva" en todo "andar" con entes. Los entes que constituyen fenomenológicamente lo previo al tema —aquí lo usado, lo que se encuentra en trance de producción— se hacen accesibles en un sumirse en semejante "curarse de". Rigurosamente tomada, es esta manera de hablar, sumirse, conducente a error; pues en esta forma de ser del "andar" que "se cura de", no necesitamos precisamente sumirnos. El "ser ahí" cotidiano *es* ya siempre *en* este modo; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso del pestillo. El ganar el acceso fenomenológico a los entes que hacen frente así, estriba más bien en recha-

zar las tendencias interpretativas que se adelantan constantemente y que encubren por completo el fenómeno de semejante "curarse de", y a una con él y mucho más los entes *tal como* hacen frente desde sí mismos *en* el "curarse de" para éste. Estos fatales yerros resultarán claros, si ahora por seguir la investigación preguntamos: ¿qué entes deben ser tema previo y tomarse por base fenoménica previa?

Se responde: las cosas. Pero quizá con esta respuesta comprensible de suyo se ha errado ya la buscada base fenoménica previa. Pues con este llamar a los entes "cosas" (*res*) se hace tácitamente por anticipado una caracterización ontológica. El análisis que pasa de hacerse cuestión de tales entes a hacerse cuestión del ser da con el "ser cosa" y el "ser real". La explanación ontológica encuentra así, al avanzar, caracteres del ser como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la yuxtaposición... Pero los entes que hacen frente en el "curarse de" son en este ser inmediatamente ocultos, incluso preontológicamente. Llamando a las cosas los entes "inmediatamente dados" se yerra ontológicamente, si bien ónticamente se mienta algo distinto. Lo que propiamente se mienta, permanece indeterminado. O bien se caracteriza a estas "cosas" como cosas "dotadas de valor". ¿Qué quiere decir ontológicamente valor? ¿Cómo asir categorialmente este "dotadas" y el correlativo "dotar"? Prescindiendo de la oscuridad de esta estructura del dotado de valor, ¿se ha dado con ella en el carácter fenoménico del ser de lo que hace frente en el "andar" que "se cura de"?

Los griegos tenían un adecuado término para "cosas": πράγματα, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el "andar" que "se cura de" (πρᾶξις). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente "pragmático" de los πράγματα y los definieron "inmediatamente" como "meras cosas". Nosotros llamamos al ente que hace frente en el "curarse de" "útil". En el "andar" se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un útil un útil, del "ser útil".

Un útil no "es", rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente "algo para...". Los diversos

modos del "para", como el servir "para", el ser adecuado "para", el poderse emplear "para", el poderse manejar "para", originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el "para" hay una "referencia" de algo a algo. El fenómeno designado con este término tiene una génesis ontológica que únicamente puede hacerse visible en los análisis subsiguientes. Por el momento se trata de hacer caer bajo la mirada el fenómeno de un plexo de referencia. El útil, respondiendo a su "ser útil", "es" siempre *por* la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto. Estas "cosas" jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo "entre las cuatro paredes", en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el "arreglo" de la misma y en él el útil "singular" del caso. *Antes* que este último es en cada caso ya al descubierto una totalidad de útiles.

El "andar", en cada caso hecho a la medida del útil y lo único en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no *aprehende* este ente temáticamente como cosa que se ofrece, y menos aún el usar sabe de la estructura de útil en cuanto tal. El martillar no se limita simplemente a tener un saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha "apropiado" este útil como más adecuadamente no es posible. En semejante "andar" usando se somete el "curarse de" al "para" constitutivo del útil del caso; cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenérselas a ella, tanto más desembozadamente hace frente a ella como lo que es, como un útil.

El martillar mismo es el que descubre la específica "manejabilidad" del martillo. A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano". Sólo porque el útil tiene *este* "ser en sí" y no se limita simplemente a ofrecerse, es manejable en el sentido más lato y "disponible". El más agudo dirigir la vista al "aspecto", sea éste o aquél, de las cosas, si es "no más que" un *dirigir la vista* al "aspecto" de éstas, no es capaz de descubrir lo "a la mano". El simple dirigir la vista "teoréticamente" a las cosas carece de la comprensión del "ser a la mano". Pero el "andar" manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y

le da esa específica adaptación a las cosas que posee. El "andar" con un útil se somete al plexo de referencia del "para". El ver de semejante ajustarse a las cosas es el "ver en torno".

La conducta "práctica" no es "ateorética" en el sentido de la falta de vista, y aquello en que se diferencia de la conducta teorética no reside sólo en que aquí se contemple y allí se *opere,* ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplique el conocimiento teorético, sino que el contemplar es tan radicalmente un "curarse de" como por su parte el operar tiene *su* vista. La conducta teorética es un simple "dirigir la vista" que no "ve en torno". Pero el "dirigir la vista" no por no "ver en torno" carece de toda regla: su canon se lo forma en el *método.*

Lo "a la mano" ni es aprehendido teoréticamente, ni es ello mismo inmediamente tema "visto en torno" para el "ver en torno". Lo peculiar de lo inmediatamente "a la mano" es el retraerse, por decirlo así, en su "ser a la mano", para ser justa y propiamente "a la mano". Tampoco aquello cabe lo cual se detiene inmediatamente el cotidiano "andar" son los útiles mismos para obrar, sino que es la obra, lo que hay que producir en cada caso, aquello "de" que primariamente "se cura" y por ende es también primariamente "a la mano". La obra es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil.

La obra que hay que producir es el "para qué" del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja, y en cuanto tal tiene por su parte la forma de ser del útil. El zapato que hay que producir es para portarlo, el reloj ya acabado para saber el tiempo. La obra que hace frente principalmente en el "andar" "curándose de" —la que se encuentra en el trabajo— permite que en el "ser empleable" que le es esencialmente inherente cohaga frente en cada caso ya el "para qué" de *su* "ser empleable". La obra encargada sólo es por su parte sobre la base de su uso y del plexo de referencia de entes descubierto en este uso.

Pero no sólo la obra que hay que producir es "empleable para...", el mismo producir es en cada caso un empleo *de* algo para algo. En la obra hay al par la referencia a "materiales". La obra es en referencia a cuero, hilos, agujas, etc. El cuero, a su vez, está producido con pieles. Éstas se sacan de animales que son criados por otros animales. Los animales se ofrecen dentro del mundo también sin ser objeto de cría, y también en ésta se producen estos entes a sí mismos en cierto modo. En mundo circundante también resultan accesibles, según esto, entes en sí mismos no menesterosos de producción, que siempre ya son "a la mano". El

martillo, las tenazas, la aguja, "se refieren en sí mismos a", "son de" acero, hierro, bronce, piedra, madera. En el útil usado es codescubierta por medio del uso la "naturaleza", la "naturaleza" a la luz de los productos de la naturaleza.

Pero la naturaleza no debe comprenderse aquí como lo "no más que ante los ojos", ni tampoco como el "poder de la naturaleza". El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento "en las velas". Con el descubierto "mundo circundante" hace frente la así descubierta "naturaleza". De su forma de ser "a la mano" puede prescindirse y descubrírsela y determinársela a ella misma simplemente en su puro "ser ante los ojos". Mas también a este descubrir la naturaleza le permanece oculta la naturaleza como aquello que "vive y crea", nos sobrecoge, se apodera de nosotros como paisaje. Las plantas del botánico no son flores del camino, el "origen" geográfico de un río no es la "fuente soterraña".

La obra producida no refiere sólo al "para qué" de su "ser empleable" y al "de qué" del material de que sea, en los casos más sencillos del trabajo manual hay en ella al par la referencia al portador y utilizador. La obra se corta a la medida de su cuerpo; él mismo "es" también en el nacer de la obra. Esta constitutiva referencia no falta, en manera alguna, en la producción de artículos en serie; se limita a ser indeterminada, apunta a cualesquiera, al término medio. Con la obra no hacen frente, según esto, solamente entes que son "a la mano", sino también entes de la forma de ser del "ser ahí", para quienes viene en su "curarse de" a ser "a la mano" lo producido; a una con ello hace frente el mundo en que viven los portadores y consumidores, que es al par el nuestro. La obra "de" que "se cura" en cada caso no es "a la mano" solamente en el mundo doméstico del obrador, sino en el *mundo público*. Con éste es descubierta y accesible a cada cual *la naturaleza del mundo circundante*. En los caminos, calles, puentes, edificios es al descubierto en determinada dirección la naturaleza por medio del "curarse de". Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones públicas de alumbrado, la oscuridad, es decir, la específica alternación de la presencia y la ausencia de la luz del día, la "posición del sol". En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo. Cuando miramos el reloj, hacemos tácito uso de la "posición del sol", por la que se lleva a cabo la regulación astronómica oficial de la medida del tiempo. En el uso del útil llamado reloj, útil "a la mano" inmediatamente y que no "sor-

prende" es "co-a la mano" la naturaleza del mundo circundante. Es inherente a la esencia de la función de descubrimiento de todo absorberse "curándose de" en el inmediato mundo de obras, que según la forma del absorberse en él, los entes intramundanos "coaducidos" en la obra, es decir, en sus constitutivas referencias, resulten descubribles en un grado más o menos expreso, en un progreso más o menos amplio del "ver en torno".

La forma de ser de estos entes es el "ser a la mano". Mas no debe comprenderse en el sentido de un mero "carácter de apercepción", como si a los "entes" que hacen frente inmediatamente se les imbuyesen semejantes "aspectos", como si a una materia cósmica en sí "ante los ojos" se la "colorease subjetivamente" de este modo inmediatamente. Una exégesis de tal dirección pasa por alto que para ello sería necesario que los entes empezasen por ser descubiertos y comprendidos como puramente "ante los ojos", para tener preeminencia y mando en la secuencia del "andar", descubriendo y apropiándose, con el "mundo". Pero esto pugna ya con el sentido ontológico del conocimiento, que hemos mostrado es un modo *fundado* del "ser en el mundo". El conocimiento procede, *pasando* primero por lo "a la mano" en el "curarse de", a poner en libertad lo "no más que ante los ojos". *El "ser a la mano" es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son "en sí"*. Pero lo "a la mano" sólo lo "hay" sobre la base de lo "ante los ojos". ¿Se sigue de aquí —una vez concedida tal tesis— que el "ser a la mano" esté fundado ontológicamente en el "ser ante los ojos"?

Pero aun cuando en el progresar de la exégesis ontológica se acredite el "ser a la mano" de ser una forma de ser de los entes descubiertos inmediatamente dentro del mundo; aun cuando hasta se deje de mostrar su originalidad frente al puro "ser ante los ojos". ¿se ha ganado con lo expuesto hasta aquí la menor cosa para comprender ontológicamente el fenómeno del mundo? El mundo es algo que hemos "dado por supuesto" siempre ya en la exégesis de estos entes intramundanos. La mutua adición de estos entes no da por suma lo que se dice un "mundo". ¿Habrá un camino que conduzca del ser de estos entes a poner de manifiesto el fenómeno del mundo?[1]

2 El autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919-20 expuso repetidamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y en general la "hermenéutica de la facticidad" del "ser ahí".

§ 16. La "mundiformidad" del mundo circundante que se anuncia en los entes intramundanos

El mundo no es él mismo un ente intramundano, y sin embargo determina los entes intramundanos hasta el punto de que éstos sólo pueden hacer frente, y los entes descubiertos mostrarse en su ser, en la medida en que "hay" mundo. Pero ¿cómo "hay" mundo? Si el "ser ahí" está constituido ónticamente por el "ser en el mundo", y a su ser es inherente con igual esencialidad una comprensión del ser de su "sí mismo", por indeterminada que sea, ¿no tiene entonces una comprensión del mundo, una comprensión preontológica, que sin duda puede carecer y carece de ideas ontológicas explícitas? ¿Es que para el "ser en el mundo" "curándose de" y con los entes que hacen frente dentro del mundo, es decir, con la intramundanidad de éstos, no se muestra lo que se dice un mundo? ¿Es que este fenómeno no cae bajo una mirada prefenomenológica; no se halla ya siempre bajo una mirada semejante, sin requerir una interpretación temáticamente ontológica? ¿Es que no tiene el "ser ahí" mismo, dentro del círculo de su absorberse "curándose de" cabe el útil "a la mano", una posibilidad de ser en la que, *con* los entes intramundanos "de" que "se cura", destella para él en cierto modo su mundanidad?

De dejarse mostrar tales posibilidades de ser del "ser ahí" dentro del "andar" "curándose de", se franquea un camino por el que ir tras del fenómeno que así destella, y por el que intentar "localizarlo", por decirlo así, y preguntarle sobre las estructuras que se muestren en él.

A la cotidianidad del "ser en el mundo" son inherentes modos del "curarse de" que permiten a los entes "de" que "se cura" hacer frente de tal suerte que se hace visible la "mundiformidad" de lo intramundano. Los entes inmediatamente "a la mano" pueden darse en el "curarse de" como inempleables, como no a punto para su determinado empleo. El instrumento se revela estropeado; el material, inapropiado. El *útil* es en todo caso "a la mano". Pero lo que descubre la inempleabilidad no es el constatar "dirigiendo la vista" peculiaridades, sino el "ver en torno" del "andar" usando. En este descubrir la inempleabilidad "sorprende" el útil. Este "sorprender" da el útil "a la mano" en un cierto "no ser a la mano". Pero esto implica: lo inusable se limita a estar ahí —se muestra como una cosa-útil que tiene tal o cual aspecto y que en su "ser a la mano" era ya constantemente "ante los ojos" como teniendo ese aspecto. El puro "ser ante los ojos" se anun-

cia en el útil, mas para volver a retraerse al "ser a la mano" de aquello "de" que "se cura", es decir, de aquello que se encuentra en el "volver a poner en estado". Este "ser ante los ojos" de lo inusable, aún no carece absolutamente de todo "ser a la mano"; el útil "ante los ojos" *así*, aún no es una cosa que se limite a ofrecerse en algún punto. El estar estropeado del útil aún no es una mera alteración de la cosa, un cambio de propiedades que se ofrezca simplemente en algo "ante los ojos".

Pero el "andar" "curándose de" no tropieza sólo con lo inempleable *dentro* de lo en cada caso ya "a la mano"; encuentra también aquello que falta, aquello que no sólo no es "manejable", sino que ni siquiera "está a mano". Un echar de menos en esta forma, un encontrarse ante algo "no a la mano", descubre de nuevo lo "a la mano" en un cierto "ser sólo ante los ojos". En el notar que algo "no es a la mano" se presenta lo "a la mano" en el modo de la "impertinencia". Cuanto más pertinentemente se usa lo que falta, cuanto más propiamente hace frente en su "no ser a la mano", tanto más impertinente resulta lo "a la mano", hasta el punto de parecer que pierde el carácter del "ser a la mano". Se desemboza como algo "no más que ante los ojos", que sin lo que falta no puede moverse de su lugar. El permanecer delante sin saber qué hacer es un modo deficiente de un "curarse de" que descubre el "ser no más que ante los ojos" de algo "a la mano".

En el "andar" con el "mundo" "de" que "se cura" puede hacer frente lo "no a la mano" no sólo en el sentido de lo inempleable o de lo que falta en absoluto, sino como algo "no a la mano" en el sentido de que justamente *no* falta, *ni* es inempleable, pero que "se cruza en el camino" del "curarse de". Aquello hacia lo que no puede volverse el "curarse de", aquello para lo que "no tiene tiempo", es algo "*no* a la mano" en el modo de lo no procedente, de lo en suspenso. Lo "no a la mano" en este modo perturba y hace visible la "insistencia" de aquello "de" que hay que "curarse" inmediata y previamente. Con esta insistencia se hace notar de un nuevo modo el "ser ante los ojos" de lo "a la mano", como el ser de aquello que sigue siempre pendiente y llama a que lo despachen.

Los modos de la "sorpresa", la "impertinencia" y la "insistencia" tienen la función de hacer visible en lo "a la mano" el carácter del "ser ante los ojos". Pero en ellos aún no se mira como con la boca abierta ni se *considera* lo "a la mano" simplemente como "ante los ojos"; el "ser ante los ojos" que se hace notar está envuelto aún en el "ser a la mano" del útil. Este "aún" no se

emboza en las meras cosas. El útil se vuelve el "chisme", el "trasto", en el sentido de aquello que se quisiera tirar lejos; pero en esta tendencia a tirarlo lejos se muestra lo "a la mano" como siendo siempre "a la mano" en su impertérrito "ser ante los ojos".

Pero ¿de qué sirven estas referencias a la modalidad del hacer frente lo "a la mano" en que se desemboza su "ser ante los ojos", para aclarar el *fenómeno del mundo*? También con el análisis de esta modalidad permanecemos aún en el ser de lo intramundano; al fenómeno del mundo aún no nos hemos acercado más. Asir, no lo hemos asido todavía, mas ahora nos hemos puesto en posibilidad de hacer caer el fenómeno bajo la mirada.

En la "sorpresa", la "impertinencia" y la "insistencia" pierde en cierto modo lo "a la mano" su "ser a la mano". Mas este mismo es comprendido, si bien no expresamente, en el "andar" con lo "a la mano". No desaparece, simplemente, sino que se despide, por decirlo así, en la "sorpresa" de lo inempleable. El "ser a la mano" se muestra una vez más, y justamente al mostrarse él, se muestra también la "mundiformidad" de lo "a la mano".

La estructura del ser de lo "a la mano" como útil está determinada por las "referencias". El peculiar y de suyo comprensible "en sí" de las "cosas" inmediatas hace frente en aquel "curarse de" usándolas sin fijar la atención expresamente en ellas que puede tropezar con lo inusable. Un útil es inempleable, implica: la constitutiva "referencia" del "para" a un "esto" está perturbada. Las "referencias" mismas no son objeto de consideración, sino que son "ahí" en el someterse, "curándose de", a ellas. Pero en una *perturbación de la "referencia"*, en la inempleabilidad para. . . , se vuelve la "referencia" expresa. Aunque sin duda todavía no como estructura ontológica, sino ónticamente para el "ver en torno" que tropieza con el estar estropeado el instrumento. Con este despertar, en el "ver en torno", la "referencia" al "esto" del caso, salta a la vista éste mismo y con él el plexo de obras, el "obrador" entero, y salta a la vista como aquello en que se detiene siempre ya el "curarse de". El plexo de útiles no destella como un todo aún nunca visto, sino como un todo avistado constantemente ya con anterioridad en el "ver en torno". Mas con este todo se anuncia el mundo.

Igualmente es la falta de algo "a la mano" cuyo cotidiano estar ahí enfrente era tan comprensible de suyo que ni siquiera nos dábamos cuenta de él, una *ruptura* de los plexos de "referencia" descubiertos en el "ver en torno". Éste tropieza con el vacío y ve ahora por primera vez *para qué* y *con qué* "era a la

mano" lo que falta. Y de nuevo se anuncia el mundo circundante. Lo que así destella no es ello mismo algo "a la mano" entre otras "cosas" de la misma forma de ser, ni mucho menos algo "ante los ojos" en que se funde el útil "a la mano". Es en el "ahí" antes de toda constatación y consideración. Es incluso inaccesible al "ver en torno", en cuanto que éste se dirige siempre a entes, pero es en cada caso ya abierto para el "ver en torno". "Abrir" y "ser abierto" se usarán en adelante como términos técnicos con este significado.

Que el mundo no "consiste" de lo "a la mano" se muestra entre otras cosas en que, con el destellar del mundo en los modos del "curarse de" de los que se ha hecho la exégesis, coincide una "desmundanación" de lo "a la mano", de tal suerte que en esto se hace visible el "ser no más que ante los ojos". Para que en el cotidiano "curar del *mundo circundante*" pueda hacer frente el útil "a la mano" en su "ser en sí", han de quedar las "referencias" y totalidades de "referencias" en que "se absorbe" el "ver en torno" "atemáticas" tanto para éste como mucho más aún para una aprehensión temática que ya no sería un "ver en torno". El *no anunciarse* el mundo es la condición de posibilidad del no salir lo "a la mano" de su "no sorprender". Y en ello se constituye la estructura fenoménica del ser en sí de estos entes.

Las expresiones privativas como "*no* sorprender", "*no* impertinencia", "*no* insistencia" mientan un carácter fenoménico positivo del ser de lo inmediatamente "a la mano". Éstos "no" mientan el carácter del "mantenerse en sí" de lo "a la mano", aquello que tenemos a la vista cuando hablamos del "ser en sí", pero que de un modo característico atribuimos "inmediatamente" a lo "ante los ojos" como aquello que cabe fijar temáticamente. Si se busca la orientación primaria y exclusivamente en lo "ante los ojos", es en absoluto imposible aclarar ontológicamente el "en sí". Sin embargo, hay que exigir una interpretación, si es que el hablar de lo "en sí" ha de tener importancia ontológica. Las más de las veces se invoca óntica y enfáticamente este "en sí" del ser y no sin razón fenoménica. Pero esta invocación *óntica* no llena por sí sola las pretensiones de la proposición *ontológica* que se cree sentar con semejante invocación. El análisis hecho hasta aquí pone ya en claro que "el ser en sí" de los entes intramundanos sólo resulta apresable ontológicamente sobre la base del fenómeno del mundo.

Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser "abierto". Con la accesibilidad de entes "a la mano" dentro del

mundo para el "curarse de" "viendo en torno", es en cada caso ya "previamente abierto" el mundo. Éste es, pues, algo "en que" el "ser ahí" en cuanto *ente, era* en cada caso, algo a lo que el "ser ahí" en ningún *ir* expreso puede hacer sino *volver.*

"Ser en el mundo" quiere decir, según la exégesis hecha hasta aquí: el absorberse, no temáticamente, sino "viendo en torno", en las "referencias" constitutivas del "ser a la mano" del todo de útiles. El "curarse de" es en cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad puede el "ser ahí" perderse en lo que hace frente dentro del mundo y ser captado por ello. ¿Qué es aquello con lo que es familiarizado el "ser ahí", por lo que puede destellar la "mundiformidad" de lo intramundano? ¿Cómo comprender más detalladamente la totalidad de "referencias" en que se "mueve" el "ver en torno", y cuyas posibles rupturas empujan hacia el primer término el "ser a la mano" de los entes?

Para responder a estas preguntas, que apuntan a un desarrollo del fenómeno *y problema* de la mundanidad, se requiere un análisis más concreto de las estructuras por cuya complexión estructural preguntan en el fondo las preguntas hechas.

§ 17. La referencia y la señal

Al hacer la exégesis provisional de la estructura del ser de lo "a la mano" (de los "útiles") se hizo visible el fenómeno de la "referencia", aunque tan rudimentariamente que al par hubimos de subrayar la necesidad de poner al descubierto el origen ontológico del fenómeno por lo pronto simplemente señalado. Encima quedó claro que la referencia y la totalidad de referencias habían de ser constitutivas, en algún sentido, de la "mundanidad" misma. Hasta aquí sólo hemos visto destellar el mundo en y para determinados modos del "circunmundano" "curarse de" lo "a la mano" y con el "ser a la mano" de esto. Cuanto más, por ende, avancemos en la comprensión del ser de los entes intramundanos, tanto más amplia y segura se volverá la base fenoménica para poner en libertad el fenómeno del mundo.

Volvemos a tomar por punto de partida el ser de lo "a la mano", ahora con la mira de apresar con más rigor el fenómeno mismo de la *referencia.* A este fin intentamos hacer el análisis ontológico de un útil tal que quepa encontrarse en él ante "referencias" en un múltiple sentido. Ante semejante "útil" nos encontramos en las *señales.* Con esta palabra se denominan mul-

titud de "cosas": no sólo diversas *especies* de señales, sino que el mismo "ser señal de..." puede formalizarse en una *especie universal de relación,* de tal suerte que la estructura misma de la señal dé un hilo conductor ontológico para llevar a cabo una "caracterización" de todos los entes en general.

Las señales, empero, son primariamente ellas mismas útiles cuyo específico carácter de tales consiste en el *señalar.* Señales semejantes son las piedras miliarias, los mojones, las boyas, los discos de señales, las banderas, las señales de duelo, etc. El señalar puede definirse como una "especie" del "referir a...". El referir a..." es, tomado de la manera formal más extremada, un *relacionar.* Pero la relación no funciona como el género de una serie de "especies" de referencias que se diferenciarían, *v. gr.,* en la señal, el símbolo, la expresión, la significación. La relación es una determinación formal que puede leerse directamente, por el camino de la "formalización", en toda especie de conexiones, de cualquier contenido y modo de ser.[1]

Toda referencia es una relación, pero no toda relación es una referencia. Todo señalar es un "referir a...", pero no todo "referir a..." es un señalar. Y ambas proposiciones implican esta tercera: todo señalar es un relacionar, pero no todo relacionar es un señalar. Con esto queda puesto a la luz el carácter universal-formal de la relación. Para la investigación de los fenómenos referencia, señal y, sobre todo, significación, no se gana nada con el caracterizarlos como relaciones. A la postre ha de mostrarse incluso que la "relación" misma tiene *a causa* de su carácter universal-formal su origen ontológico en una "referencia".

El presente análisis se limita a la exégesis de la señal a diferencia del fenómeno de la referencia, pero ni siquiera dentro de este límite puede investigarse adecuadamente toda la variedad de señales posibles. Entre las señales las hay anunciadoras, prospectivas, retrospectivas, indicadoras, distintivas, cuya manera de señalar es diversa en cada caso, prescindiendo enteramente de lo que en cada caso sirva de señal. De estas "señales" hay que distinguir la huella, la reliquia, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo, la expresión, la apariencia, la significación. Estos fenómenos se dejan formalizar fácilmente en razón de su carácter formal de relación; en la actualidad nos inclinamos con

1 *Cf.* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Teil;* tomo I de este *Jahrbuch,* § 10 *ss.*; también ya *Logische Untersuchungen,* tomo I, capítulo 11. Respecto al análisis de señal y significación, *ib.,* tomo II, 1ª Investigación.

especial facilidad a seguir el hilo conductor de esta idea de "relación" para someter a todos los entes a una "exégesis" que siempre "resulta" porque en el fondo no dice nada, como le pasa al socorrido esquema de la forma y el contenido.

Como ejemplar de señal elegimos una que ha de funcionar de la misma manera, bien que a otros fines, en un análisis ulterior. En los vehículos de motor se ha puesto últimamente una flecha roja que puede girar, para señalar con su posición en cada caso, por ejemplo, en un cruce de calles, qué camino tomará el vehículo. La posición se la da a la flecha el conductor. Esta señal es un útil que no es "a la mano" sólo en el "curarse de" peculiar del conductor (el conducir). También los que no van en el vehículo —y justamente ellos— hacen uso de este útil, a saber, en el modo de apartarse hacia el lado correspondiente o del quedarse parado. Esta señal es "a la mano" "intramundanamente" en el todo del plexo de útiles constituido por los medios de comunicación y los reglamentos de circulación. En cuanto útil, está constituida esta señal por una referencia. Tiene el carácter del "para", tiene su determinado "servir para", es para señalar. Este señalar de la señal puede tomarse como un "referir a...". Pero bien entendido que este "referir a..." en el sentido de señalar no es la estructura ontológica de la señal como útil.

El "referir a..." en el sentido de señalar se funda más bien en la estructura del ser del útil, en el "servir para". Éste no hace ya de un ente una señal. También el útil llamado "martillo" está constituido por un "servir para", sin que por ello sea el martillo una señal. El "referir a..." que es el señalar es la concreción óntica del "qué" de un "servir para" y destina un útil a este "qué". La referencia "servir para..." es, por lo contrario, una determinación ontológico-categorial del útil tal que el "qué" del "servir para" cobre su concreción en el señalar. De una manera tosca se hace visible ya en este ejemplo de la señal la diferencia entre la referencia como "servir para" y la referencia como señalar. Ambas distan tanto de ser una, que únicamente en su unidad hacen posible la concreción de una determinada especie de útiles. Mas si es cierto que el señalar es fundamentalmente distinto del "referir a..." como constitución del útil, no menos indiscutible es que la señal dice por su parte una peculiar y hasta señalada relación a la forma de ser del todo de útiles en cada caso "a la mano" en el mundo circundante y a la "mundiformidad" de este todo. El útil-señal tiene en el "andar" "curándose de" un empleo *preferente*. Pero ontológicamente no puede bastar el

hacer constar simplemente este *factum.* Tienen que aclararse el fundamento y el sentido de esta preferencia.

¿Qué quiere decir el señalar de una señal? La respuesta sólo puede darse después de determinar la adecuada forma de "andar" con el útil-señal. En ella no puede menos de resultar genuinamente apresable también su "ser a la mano". ¿Cuál es el adecuado "tener que ver" con una señal? Buscando la orientación en el ejemplo puesto (la flecha), tiene que decirse: el adecuado conducirse (ser) relativamente a la señal que hace frente es el "apartarse" o "quedarse parado" frente al vehículo que llega portando la flecha. El apartarse es inherente, como acto de tomar una dirección, esencialmente al "ser en el mundo" del "ser ahí". Éste es siempre de alguna manera "en dirección" y "en camino"; el parar y el quedarse son sólo casos límites de este "en camino", "en dirección". La señal se dirige a un "ser en el mundo" específicamente "espacial". "Aprehendida", propiamente, *no* es la señal justo cuando nos fijamos expresamente en ella, cuando nos damos cuenta de que estamos ante una cosa que señala. Ni siquiera cuando seguimos con la mirada la dirección señalada por la flecha y miramos hacia algo que es "ante los ojos" dentro del paraje señalado por ella, hace frente tampoco propiamente la señal. Ésta se vuelve hacia el "ver en torno" del "andar" "curándose de", de tal suerte que el "ver en torno" que sigue su indicación hace, por seguirla, que entre lo que en todo caso tiene de circundante el mundo circundante en un expreso "abarcar con la vista". El "abarcar con la vista" "viendo en torno" no "aprehende" lo "a la mano"; gana más bien una orientación dentro del mundo circundante. Otra posibilidad de hacer experiencia del útil reside en que la flecha haga frente como un útil que forma parte del vehículo; en tal caso no necesita descubrirse el específico carácter de útil de la flecha; puede quedar plenamente indeterminado qué y cómo señale, y sin embargo no es lo que hace frente una pura cosa. La experiencia de las cosas pide su peculiar *determinación* frente al "inmediato" encontrar delante un plexo de útiles más o menos indeterminado.

Señales de la especie descrita permiten que haga frente lo "a la mano", o más exactamente, permiten que se vuelva accesible un plexo de lo "a la mano", de tal manera que el "andar" "curándose de" se da y se asegura una orientación. La señal no es una cosa que esté con otra cosa en la relación de señalarla, sino *un útil que destaca expresamente un todo de útiles para el "ver en torno" de tal manera que a una con ello se anuncia la "mundiformi-*

aad" de lo "a la mano". En la señal anunciadora y en la prospectiva "se señala" "lo que viene", pero no en el sentido de algo que sólo viene a ponerse delante, viniendo a añadirse a lo ya "ante los ojos"; "lo que viene" es algo para lo que nos preparamos o para lo que "no estábamos preparados", porque nos ocupábamos en algo distinto. En la señal retrospectiva se hace accesible al "ver en torno" lo que pasó y se acabó. La señal indicadora señala "en dónde" se es en el caso. Las señales señalan siempre primariamente aquello "para lo que" se vive, en lo que se detiene el "curarse de", con lo que nos "conformamos".

El peculiar carácter de útiles de las señales resulta aún más claro en la "invención de señales". Ésta se lleva a cabo dentro y partiendo de un prever "viendo en torno" que ha menester de la posibilidad "a la mano" de dejar en todo momento que mediante algo "a la mano" se anuncie para el "ver en torno" el mundo circundante del caso. Ahora bien, es inherente al ser de lo inmediatamente "a la mano" dentro del mundo el descrito carácter del no resaltar, manteniéndose en sí. De aquí que el "andar" "viendo en torno" en el mundo circundante haya menester de un útil "a la mano" que tome sobre sí, en su carácter de útil, la "obra" del *permitir que sorprenda* lo "a la mano". Por eso la producción de semejante útil (la señal) tiene que pensar en que sea algo que "sorprenda". Pero tampoco por más que sean algo que "sorprenda" se las deja ser "ante los ojos" como quiera, sino que se "colocan" de un determinado modo, con vistas a que sean fácilmente accesibles.

Pero la invención de señales no necesita llevarse a cabo de tal manera que sea forzoso producir un útil antes no "a la mano". Las señales surgen también cuando *se toma por señal algo* ya "a la mano". En este modo revela la invención de señales un sentido todavía más primitivo. El señalar no se limita a hacer que un todo de útiles "a la mano" y el mundo circundante en general quede a la disposición, según la orientación del "ver en torno"; la invención de señales puede llegar a descubrir por vez primera. Lo que se toma por señal se vuelve accesible precisamente a consecuencia de su "ser a la mano". Cuando, por ejemplo, en el cultivo del campo "vale" el viento sur como señal de lluvia, no es este "valer" o el "valor" de que está "dotado" este ente una adición a algo en sí ya "ante los ojos", la corriente del aire y una determinada dirección geográfica. El viento sur no es *nunca inmediatamente* "ante los ojos" como algo que nada más viene a ponerse delante pudiendo ser accesible meteorológicamente, para luego y

eventualmente tomar sobre sí la función de una señal prospectiva. Por lo contrario, el "ver en torno" del cultivo del campo descubre por primera vez, en el modo del dar cuenta de algo, justamente el viento sur en su ser.

Pero, se replicará, *lo que* se toma por señal tiene que haberse vuelto previamente accesible en sí mismo y haberse aprehendido *antes* de inventar la señal. Cierto, tiene que ser algo que se encuentre delante ya de algún modo. La cuestión se reduce a saber *cómo* se descubre el ente en este previo hacer frente, si como pura cosa que viene a ponerse delante o no más bien como útil incomprendido, como algo "a la mano" con lo que hasta entonces "no se sabía qué hacer", o que por tanto estaba aún embozado para el "ver en torno". *Tampoco aquí debe hacerse exégesis de los caracteres de útil de lo "a la mano" aún no descubiertos por el "ver en torno" como si se tratase de un mero "ser cosas", dado previamente a una aprehensión de lo "no más que ante los ojos".*

El "ser a la mano" de las señales en el "andar" cotidiano y el carácter "sorprendente" que les es inherente y que puede producirse con distinta mira y de distinto modo, no prueban sólo el carácter "no sorprendente" que es constitutivo de lo inmediatamente "a la mano"; la señal misma debe su carácter sorprendente al carácter no sorprendente del todo de útiles "a la mano" y "comprensible de suyo" en la cotidianidad, por ejemplo, el vulgar "nudo en el pañuelo" como señal indicadora. Lo que se encarga de señalar es siempre algo "de" que hay que "curar" en el "ver en torno" de la cotidianidad. Esta señal puede señalar muchas "cosas" y las más heterogéneas. A lo amplio de lo que puede señalarse con tal señal corresponde lo estrecho de la comprensibilidad y del uso. No es sólo que en los más de los casos únicamente sea "a la mano" como señal para el "inventor"; es que puede volverse inaccesible para este mismo, hasta el punto de haber menester de una segunda señal para poder emplear la primera el "ver en torno". Con ello no pierde el nudo que ya no puede emplearse como señal su carácter de tal, sino que cobra la intranquilizadora "impertinencia" de algo inmediatamente "a la mano".

Cabría sentir la tentación de ilustrar el papel eminente de las señales, en el cotidiano "curarse de", para la comprensión del mundo, con el vasto uso de "señales" en el "ser ahí" primitivo, *v. gr.*, con los fetiches y amuletos. Cierto que la invención de señales que hay en la base de este uso de ellas no se lleva a cabo con miras

teoréticas ni por el camino de teoréticas especulaciones. El uso de señales permanece plenamente dentro de un *inmediato* "ser en el mundo". Pero mirando las cosas de más cerca resulta claro que la exégesis de fetiches y amuletos siguiendo el hilo conductor de la idea de la señal en general no basta para apresar la forma del "ser a la mano" de los entes que hacen frente en el mundo primitivo. Mirando al fenómeno de la señal, cabría hacer la siguiente exégesis: para el hombre primitivo coincide la señal con lo señalado. La señal misma puede representar lo señalado no sólo en el sentido de reemplazarlo, sino de tal manera que la señal misma *es* siempre lo señalado. Pero esta notable coincidencia de la señal con lo señalado no radica en que la cosa-señal ya haya experimentado una cierta "objetivación", sea experimentada como pura cosa y puesta con lo señalado en la misma región del ser, la de lo "ante los ojos". La "coincidencia" no es una identificación de "cosas" antes aisladas, sino un "aún no emanciparse" la señal de lo señalado. Tal uso de las señales se agota aún por completo en el "ser relativamente a lo señalado", de tal manera que aún no puede independizarse una señal en cuanto tal. La coincidencia no está fundada en una previa objetivación, sino en la falta de toda objetivación. Pero esto quiere decir que las señales en general no son descubiertas como útiles; que a la postre lo "a la mano" dentro del mundo no tiene en general la forma de ser del útil. Quizás tampoco este hilo conductor ontológico ("ser a la mano" y "útil") sea capaz de servir de nada para una exégesis del mundo primitivo, ni mucho menos, ciertamente, la ontología del "ser cosa". Pero si es constitutiva del "ser ahí" y del mundo primitivos en general una comprensión del ser, tanto más urgentemente se ha menester de desarrollar de una buena vez la idea "formal" de "mundanidad" o de un fenómeno susceptible de tales modalidades, que todos los enunciados ontológicos que digan que en un orden de fenómenos previamente dado algo *aún no* es tal o *ya no* es tal, saquen un sentido fenoménico *positivo* de aquello *que ello no es.*

La precedente exégesis de la señal debía simplemente suministrar el punto de apoyo fenoménico para la caracterización de la referencia. La relación entre señal y referencia es triple: 1. El señalar, como posible concreción del "qué" de un "servir para", está fundado en la estructura del útil en general, en el "para" (referencia). 2. El señalar de la señal es inherente, como carácter de útil de algo "a la mano", a una totalidad de útiles, a un plexo de referencias. 3. La señal no es sólo "a la mano" con otro útil, sino

que en su "ser a la mano" se vuelve el mundo circundante en cada caso expresamente accesible para el "ver en torno". *La señal es algo ónticamente "a la mano", que en cuanto es tal determinado útil funciona al par como algo que señala la estructura ontológica del "ser a la mano", la totalidad de referencias y la mundanidad.* En esto tiene su raíz la preferencia de que goza este ente "a la mano" dentro del mundo circundante "de" que "se cura" "viendo en torno". Por ende, la referencia misma, si es que ha de ser ontológicamente el fundamento de la señal, no puede concebirse a su vez como una señal. La referencia no es la determinación óntica de algo "a la mano", si es que constituye el "ser a la mano" mismo. ¿En qué sentido es la referencia el "supuesto" ontológico de lo "a la mano", y hasta qué punto es, en cuanto tal fundamento ontológico, al par una estructura constituyente de la mundanidad en general?

§ 18. La conformidad y la significatividad; la mundanidad del mundo

Lo "a la mano" hace frente dentro del mundo. El ser de estos entes, el "ser a la mano", se halla, según esto, en alguna relación ontológica con el mundo y la mundanidad. El mundo es en todo lo "a la mano" siempre ya "ahí". El mundo es previamente descubierto, si bien atemáticamente, con todo lo que hace frente. Pero también puede destellar en ciertos modos del "andar" en el mundo circundante. El mundo es aquello desde lo cual es "a la mano" lo "a la mano". ¿Cómo puede el mundo permitir que haga frente lo "a la mano"? El análisis hecho hasta aquí mostró esto: a lo que hace frente dentro del mundo se le da libertad en su ser para el "ver en torno" "curándose de", para el "dar cuenta". ¿Qué quiere decir este previo dar libertad y cómo comprenderlo en cuanto señalarse ontológico del mundo? ¿Ante qué problemas se halla la cuestión de la mundanidad del mundo?

La "constitución de útil" que tiene lo "a la mano" era, se mostró, una "constitución de referencia". ¿Cómo puede el mundo dar libertad a los entes de esta forma de ser en el respecto de su ser? ¿Por qué hacen frente estos entes primeramente? Como referencias determinadas nombramos el "servir para", el "ser perjudicial", el "ser empleable", etc. El "para qué" de un "servir para" y el "en qué" de un "ser empleable" diseñan en cada caso la posible concreción de la referencia. Pero el *señalar* de la señal, el *martillar* del martillo no son peculiaridades de los entes. En

general no son peculiaridades, si es que este término designa la estructura ontológica de una posible determinación de "cosas". Lo "a la mano" tiene a lo sumo condiciones de apropiado o inapropiado y sus "propiedades" son aún sumidas, por decirlo así, en tales condiciones, como el "ser ante los ojos" lo es, en cuanto posible forma de ser de algo "a la mano", en el "ser a la mano". Pero el "servir para" (la referencia), como "constitución de útil", tampoco es una condición de apropiado de un ente, sino la "ontomórfica" condición de posibilidad de que el ente tenga por determinaciones condiciones de apropiado. Mas entonces ¿qué puede querer decir la referencia? El ser de lo "a la mano" tiene la estructura de la referencia —quiere decir: tiene en sí mismo el carácter del "ser referido". El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que él es, es referido a algo. Uno "se conforma con" él "en" algo. El carácter del ser de lo "a la mano" es la "conformidad". La conformidad implica: "conformarse con" algo "en" algo. La relación "con... en..." es lo que se indica con el término de referencia.

La conformidad es el ser de los entes intramundanos sobre la base del cual se les da libertad en cada caso ya inmediatamente. Con ellos como entes se guarda en cada caso conformidad. Este "guardar conformidad" es la determinación *ontológica* del ser de estos entes, no una proposición óntica sobre los entes. El "en qué" en que se "guarda conformidad" es el "para qué" del "servir para", el "en qué" del "ser aplicable". "Con" el "para qué" del "servir para" se puede a su vez "guardar conformidad"; por ejemplo, "con" este ente "a la mano" que por ello llamamos martillo se "guarda conformidad en" el martillar, "con" este otro se "guarda conformidad en" el atar, "con" este otro "en" el protegerse de la intemperie; éste *es* por mor del guarecerse el "ser ahí", es decir, por mor de una posibilidad de su ser. *Qué* "conformidad" se "guarda con" algo "a la mano", está diseñado en cada caso por "la totalidad de conformidad". La totalidad de conformidad que, por ejemplo, constituye a lo "a la mano" en un obrador en su "ser a la mano", es *anterior* al útil singular, e igualmente la del corral de una granja con todos sus aperos y sus construcciones. Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un "para qué" "en" el que ya *no* se "guarda conformidad" alguna, o que ya no es un ente de la forma de ser de lo "a la mano" dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como "ser en el mundo" o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad. Este primario "para qué" no es

ningún "para qué" en el sentido del posible "en qué" de una conformidad. El "para qué" primario es un "por mor del que". Pero el "por mor de" conviene exclusivamente al ser del *"ser ahí"*. al que en su ser *le va* esencialmente este ser mismo. La indicada concatenación, que conduce de la estructura de la conformidad al ser mismo del "ser ahí" como el único "por mor del que" propiamente tal, no va a perseguirse aún más a fondo por el momento. Antes pide el "conformarse" que se lo aclare hasta el punto en que hayamos traído el fenómeno de la mundanidad a *tal* determinación como para poder plantear problemas acerca de él.

"Conformarse" significa ónticamente: dentro de un fáctico "curarse de", dejar *ser* algo "a la mano" tal *como* a la sazón es y *para lo que* es así. Este sentido óntico del "dejar ser" lo tomamos fundamentalmente en un sentido ontológico. Con éste hacemos la exégesis del sentido del previo dar libertad a lo inmediatamente "a la mano" dentro del mundo. "Dejar *ser*" previamente no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo, sino descubrir algo, en cada caso ya "ente", en su "ser a la mano", y así permitir que haga frente el ente de este ser. Este *apriorístico* "conformarse" es la condición de posibilidad de que haga frente lo "a la mano" de tal suerte que el "ser ahí", en el "andar" óntico con los entes que hacen frente así, pueda "conformarse", en sentido óntico, "en" ellos. El "conformarse" ontológicamente comprendido, por lo contrario, concierne al dar libertad a *todo* ente "a la mano" como ente "a la mano", ya uno "se conforme" ónticamente "en" él, ya sea él un ente "en" que ónticamente justo uno *no* "se conforme", como es "inmediata y regularmente" aquello "de" que "se cura", que en cuanto ente descubierto no se le "deja *ser*" como es, sino que lo trabajamos, mejoramos o deshacemos.

El "en cada caso ya haberse conformado" que da la libertad sobre el fondo de una conformidad, es un *pretérito apriorístico* que caracteriza la forma misma del ser del "ser ahí". El "conformarse" ontológicamente comprendido es un previo dar la libertad a los entes en punto a su "ser a la mano" dentro del mundo circundante. Es desde el "en qué" del "conformarse" desde donde se da la libertad al "con qué" de la "conformidad". Al "curarse de" le hace frente entonces tal "con qué" como este algo "a la mano". En la medida en que en él se muestra un *ente,* es decir, en la medida en que es descubierto en su ser, es en cada caso ya "algo" "a la mano" en el mundo circundante y justo no "inmediatamente" sólo una "materia cósmica" "ante los ojos".

La conformidad misma en cuanto ser de lo "a la mano" sólo es en cada caso descubierta sobre la base del previo "estado de descubierta" de una totalidad de conformidad. En la conformidad descubierta, es decir, en lo "a la mano" que hace frente, yace, según esto, predescubierto lo que hemos llamado la "mundiformidad" de lo "a la mano". Esta predescubierta totalidad de conformidad alberga en sí una relación ontológica con el mundo. El "conformarse" que da la libertad a los entes sobre el fondo de la totalidad de conformidad tiene que haber abierto ya de alguna manera aquello mismo sobre el fondo de lo cual da la libertad. Esto, sobre el fondo de lo cual es dada la libertad a lo "a la mano" en el mundo circundante de tal suerte que se vuelve por primera vez accesible *como* entes intramundanos, no puede a su vez concebirse como un ente de esta "descubierta" forma de ser. Es esencialmente algo no susceptible de ser descubierto, si en adelante adoptamos la expresión "estado de descubierto" como término técnico para designar una posibilidad de ser de todo ente que *no* tiene la forma del "ser ahí".

Ahora bien, ¿qué quiere decir esta afirmación: aquello sobre el fondo de lo cual es dada la libertad inmediatamente a los entes dentro del mundo tiene que ser abierto previamente? Al ser del "ser ahí" es inherente una comprensión del ser. La comprensión tiene su ser en un comprender. Si al "ser ahí" le conviene esencialmente la forma de ser del "ser en el mundo", entonces es inherente a aquello en que consiste esencialmente su comprensión del ser el comprender el "ser en el mundo". El previo abrir aquello sobre el fondo de lo cual se da la libertad a lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender el mundo, relativamente al cual se conduce ya siempre el "ser ahí" en cuanto ente.

El previo "conformarse en... con..." se funda en un comprender lo que se dice "conformarse", "en qué" de la conformidad, "con qué" de la conformidad. Este comprender y lo demás que hay en su fondo, como el "qué" "en" que en cada caso se "guarda conformidad", como el "por mor del que" a que retrocede últimamente todo "para qué", todo esto tiene que ser abierto previamente en una cierta comprensibilidad. Y ¿qué es aquello dentro de lo cual el "ser ahí", en cuanto "ser en el mundo", se comprende preontológicamente? En el comprender el expuesto plexo de relaciones *se* ha referido el "ser ahí" a un "para", desde un "poder ser" expresa o no expresamente empuñado, propio o impropio, "por mor del qué" él mismo es. Tal "para" diseña un

"qué" como posible "en qué" de un "conformarse" que por su misma estructura "se conforma *con*" algo. El "ser ahí" *se* refiere en cada caso ya siempre desde un "por mor del que" al "con qué" de una conformidad, es decir, permite en cada caso siempre ya, en la medida en que es, que hagan frente los entes como "a la mano". *Aquello dentro de lo cual* el "ser ahí" se comprende previamente en el modo del referirse, es el *"aquello sobre el fondo de lo cual"* del previo permitir que hagan frente entes. *El "aquello dentro de lo cual" del comprender refiriéndose, en cuanto "aquello sobre el fondo de lo cual" del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual *se* refiere el "ser ahí" es lo que constituye la *mundanidad* del mundo.

Con aquello dentro de lo cual se comprende de este modo en cada caso ya el "ser ahí", es éste familiarizado originalmente. Esta familiaridad con el mundo no requiere por necesidad "ver a través" teoréticamente de las relaciones que constituyen el mundo como mundo. Pero la posibilidad de una expresa exégesis ontológico-existenciaria de estas relaciones sí se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva para el "ser ahí" y que contribuye a integrar la comprensión del ser inherente al "ser ahí". Esta posibilidad puede empuñarse expresamente tan pronto como el "ser ahí" mismo se plantea el problema de hacer una exégesis original de su ser y de las posibilidades de éste o, más aún, del sentido del ser en general.

Mas con los análisis hechos hasta aquí únicamente se ha puesto en libertad el horizonte dentro del cual hay que buscar lo que se dice mundo y mundanidad. Para una mayor consideración tiene que ponerse primero más en claro aún cómo quiere que se lo tome ontológicamente el plexo del referirse del "ser ahí".

El "comprender", que se ha de analizar aún más a fondo en lo que sigue (*cf.* § 31), mantiene las relaciones indicadas en un previo "estado de abierto". En el familiar "mantenerse en ellas" mantiene este "previo" como aquello en que se mueve su referir*se*. El comprender mismo *se* deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un "signi-ficar". En su familiaridad con estas relaciones "significa" el "ser ahí" a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo". El "por mor del que" significa un "para", éste un "qué", éste un "en qué" del conformarse, éste un "con qué" de la conformidad. Estas relaciones están ensambladas entre sí como una tota-

lidad original, son lo que son en cuanto son este signi-ficar en que el "ser ahí" se da a comprender previamente a sí mismo su "ser en el mundo". El todo de relaciones de este significar lo llamamos la "significatividad". Es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el "ser ahí" en cuanto tal es en cada caso ya. *El "ser ahí" es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad ("ser a la mano") en un mundo y pueden así hacerse notar en su "en sí".* El "ser ahí" es en cuanto tal en cada caso *éste;* con su ser es descubierto esencialmente ya un plexo de entes "a la mano" —el "ser ahí", en cuanto *es*, "*se* ha referido" en cada caso ya "a" un "mundo" que hace frente; a su ser es esencialmente inherente este "estado de referido a".

Pero la significatividad misma, con la que el "ser ahí" es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el "ser ahí" que comprende pueda, como "ser ahí" que interpreta, abrir lo que se dicen "significaciones", que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje.

La significatividad abierta es, en cuanto estructura existenciaria del "ser ahí", de su "ser en el mundo", la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad.

Al definir así el ser de lo "a la mano" (la conformidad) e incluso la mundanidad misma como un plexo de referencias, ¿no se evapora el "ser sustancial" de los entes intramundanos en un sistema de relaciones?; y en tanto que las relaciones son siempre algo "pensado", ¿no se disuelve el ser de los entes intramundanos en el "puro pensar"?

Dentro del actual campo de investigación hay que mantener fundamentalmente separadas las diferentes estructuras y dimensiones reiteradamente señaladas en los problemas ontológicos: 1. El ser de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente ("ser a la mano"); 2. El ser de *aquellos* entes ("ser ante los ojos") que cabe encontrar delante y determinar en un peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes que hacen frente inmediatamente; 3. El ser de la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de entes intramundanos en general, la mundanidad del mundo. El ser últimamente nombrado es una determinación *existenciaria* del "ser en el mundo", es decir, del "ser ahí". Los dos conceptos del ser anteriormente nombrados son *categorías* y conciernen a los entes de un ser que no tiene

la forma del ser del "ser ahí". El plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones. Sólo hay que observar que semejantes formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto que se pierde el efectivo contenido fenoménico, principalmente tratándose de relaciones tan "simples" como las que alberga en sí la significatividad. Estas "relaciones" y "relatos" del "para", del "por mor de", del "con qué" de una conformidad se resisten por su contenido fenoménico a toda funcionalización matemática; tampoco son nada pensado, nada puesto únicamente en un "pensar", sino relaciones en que se detiene en cada caso ya el "ver en torno" "curándose de" en cuanto tal. En cuanto constitutivo de la mundanidad, este "sistema de relaciones" dista tanto de hacer que se evapore el ser de lo "a la mano" dentro del mundo, que es sobre la base de la mundanidad del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes en su "en sí" "sustancial". Y únicamente cuando pueden hacer frente entes intramundanos en general, hay la posibilidad de hacer accesible en el campo de estos entes lo no más que "ante los ojos". Sobre la base del "no más que ser ante los ojos" de estos entes, pueden determinarse sus "propiedades" matemáticamente en "conceptos funcionales". Conceptos funcionales de esta forma sólo son posibles ontológicamente con relación a entes cuyo ser tiene el carácter de una pura sustancialidad. Conceptos funcionales nunca son posibles sino como conceptos sustanciales formalizados.

A fin de que puedan destacarse aún con más rigor los problemas específicamente ontológicos de la mundanidad, va a aclararse la exégesis de la mundanidad con un caso opuesto extremo, antes de proseguir el análisis.

B. *Confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo en Descartes*

Del concepto de la mundanidad y de las estructuras encerradas en este fenómeno sólo paso a paso puede hacerse dueña nuestra investigación. La exégesis del mundo empieza por partir de un ente intramundano para acabar no llegando a ver nunca el fenómeno del mundo: es por lo que vamos a intentar aclarar ontológicamente tal punto de partida, tomándolo en su forma quizá más extremada. No nos limitaremos a hacer una breve exposición de los rasgos fundamentales de la ontología del "mundo" en Descartes: preguntaremos por sus supuestos y trataremos de carac-

terizarlos a la luz de lo ganado hasta aquí. La discusión permitirá ver sobre qué "fundamentos" ontológicos radicalmente por discutir se mueven las exégesis del mundo posteriores a Descartes y mucho más las anteriores a él.

Descartes encuentra la determinación ontológica fundamental del mundo en la *extensio.* Mas la extensión contribuye a constituir la espacialidad, e incluso es para Descartes idéntica con ésta, la cual por su parte resulta en algún sentido constitutiva del mundo: por lo mismo también ofrece la discusión de la ontología cartesiana del "mundo" un punto de apoyo negativo para la explanación positiva de la espacialidad del mundo circundante y del "ser ahí" mismo. Trataremos, por lo que respecta a la ontología de Descartes, tres temas: 1. La definición del "mundo" como *res extensa* (§ 19). 2. Los fundamentos de esta definición ontológica (§ 20). 3. Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del "mundo" (§ 21). Su acabada fundamentación la recibirán las siguientes consideraciones únicamente de la destrucción fenomenológica del *cogito sum*.

§ 19. La definición del "mundo" como *res extensa*

Descartes distingue el *ego cogito* de la *res corporea.* Esta distinción determina la ontológica posterior de "la naturaleza y el espíritu". El contenido de esta pareja de contrarios se fijará ónticamente de tantas maneras como se quiera: la oscuridad de sus fundamentos ontológicos y la de ambos contrarios mismos tiene su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes. ¿Dentro de qué comprensión del ser ha definido Descartes el ser de estos entes? El término usado para designar el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia.* El término tan pronto significa el *ser* de un ente que es una sustancia, o la *sustancialidad,* como este ente mismo o *una sustancia.* Esta ambigüedad del término *substantia,* que lleva ya consigo el concepto antiguo de οὐσία, no es casual.

La definición ontológica de la *res corporea* pide la explanación de la sustancia, es decir, de la sustancialidad de este ente en cuanto es una sustancia. ¿Qué es lo que constituye propiamente el "ser en sí mismo" de la *res corporea*? ¿Cómo concebir en general una sustancia en cuanto tal, es decir, su sustancialidad? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipue proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes refe-*

runtur.[1] Las sustancias resultan accesibles en sus "atributos", y toda sustancia tiene una señalada propiedad en la que puede leerse la esencia de la sustancialidad de una determinada sustancia. ¿Cuál es esta propiedad por lo que se refiere a la *res corporea*? *Nempe* extensio *in longum, latum, profundum substantiae corporeae naturam constituit.*[2] La extensión, a saber, en longitud, latitud y profundidad, es lo que constituye el verdadero ser de la sustancia corpórea que llamamos "mundo". ¿Qué es lo que da a la *extensio* esta señalada función? *Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*[3] La extensión es *aquella* estructura del ser del ente en cuestión que tiene que "ser" ya antes de todas las demás determinaciones de su ser, para que éstas puedan "ser" lo que son. La extensión es lo primero que hay que "atribuir" a la cosa corpórea. Consecuentemente, la prueba de la existencia de la extensión y de la sustancialidad del "mundo" definida por medio de ella, se lleva a cabo mostrando cómo todas las demás determinaciones de esta sustancia, principalmente *divisio, figura, motus,* sólo son concebibles como *modi* de la *extensio,* mientras que, a la inversa, resulta inteligible la *extensio sine figura vel motu.*

Una cosa corpórea puede conservar su extensión total, variando empero continuamente la distribución de la misma según las distintas dimensiones y presentándose bajo muy diversas formas como una misma cosa. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam et eandem quantitatem, diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem minusque secundum latitudinem vel profunditatem ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem.*[4]

La forma es un *modus* de la *extensio,* y no menos lo es el movimiento; pues el *motus* sólo se aprehende *si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitantur non inquiramus.*[5] Puesto que el movimiento es una propiedad óntica de la *res corporea,* para que resulte aprehensible en su ser, ha de concebirse por medio del ser mismo de este ente, por medio de la *extensio,* o lo que es igual, como puro cambio de lugar. Nada que pueda llamarse "fuerza" contribuye por poco que sea a la definición del *ser* de este ente. Determinaciones como *durities* (dureza), *pondus* (peso),

1 *Principia* I, n. 53, p. 25 (*Oeuvres,* ed. Adam-Tannery, vol. VIII).
2 *Loc. cit.*
3 *Loc. cit.*
4 *Loc. cit.,* n. 64, p. 31.
5 *Loc. cit.,* n. 65, p. 32.

color (color) pueden separarse de la materia sin que ésta deje de ser lo que es. Semejantes determinaciones no constituyen su verdadero ser, y en la medida en que ellas mismas *son*, se revelan *modi* de la *extensio*. Descartes trata de demostrarlo así en detalle por lo que se refiere a la "dureza": *Nam quantum ad duritiem nihil aliud de illo sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi corpora, quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[1] La dureza se experimenta en el tacto. ¿Qué nos "dice" este sentido acerca de ella? Las partes de la cosa dura "resisten" al movimiento de la mano, digamos al intento de apartarla. Mas si los cuerpos duros, es decir, que no ceden, cambiaran de lugar con la misma velocidad con que cambiase de lugar la mano que se limitaría a "rozarlos", no se llegaría nunca a un verdadero contacto y la dureza no se experimentaría ni siquiera *sería*. Mas no se ve en modo alguno por qué razón los cuerpos que cediesen a semejante velocidad habrían de perder con ello nada de su ser corpóreo. Pero si lo conservan a pesar de un cambio de velocidad que haga imposible todo cuanto cabe llamar "dureza", es que ésta no pertenece al ser de estos entes. *Eadem ratione ostendi potest, et pondus, et colorem et alias omnes eius modi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex eo tolli posse, ipsa integra remanente, unde sequitur, a nulla ex illis eius sc. extensionis naturam dependere.*[2] Lo que según esto constituye el ser de la *res corporea* es la *extensio*, lo *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*, lo que puede cambiar de todos los modos posibles en punto a la divisibilidad, la forma y el movimiento, lo *capax mutationum* que se mantiene, *remanet*, en medio de todos estos cambios. Aquello que en una cosa corpórea da satisfacción a tal *permanecer constante* es el verdadero ser de ella, de tal suerte que por ello queda caracterizada la sustancialidad de esta sustancia.

1 *Loc. cit.*, II, n. 4, p. 42.
2 *Loc. cit.*

§ 20. LOS FUNDAMENTOS DE LA DEFINICIÓN ONTOLÓGICA DEL "MUNDO"

La idea del ser a que viene a parar la caracterización ontológica de la *res extensa* es la de sustancialidad. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Por sustancia no podemos entender otra cosa sino un ente que *es* de tal suerte que *para ser no ha menester de otro ente.*[1] El ser de una "sustancia" está caracterizado por una no-menesterosidad. Lo que para ser es absolutamente no menesteroso de otro ente, es lo que satisface a la idea de sustancia en sentido propio —mas tal ente es el *ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[2] "Dios" es aquí un término puramente ontológico, al entendérsele como *ens perfectissimum.* Al mismo tiempo hace posible lo "naturalmente" sobrentendido con el término "Dios" llevar a cabo una interpretación ontológica de la nota constitutiva de la sustancialidad, la no-menesterosidad. *Alias vero omnes (res) non nisi ope concursus Dei existere percipimus.*[3] Todo ente distinto de Dios ha menester de ser producido, en el sentido más amplio de este término, y de ser conservado. Producción de lo "ante los ojos" o, por lo contrario, no-menesterosidad de ser producido constituyen el horizonte dentro del cual se comprende el "ser". Todo ente distinto de Dios es *ens creatum.* Entre ambas clases de entes hay una "infinita" diferencia en punto al ser, y sin embargo consideramos tanto lo creado cuanto el Creador *como entes.* Usamos, pues, "ser" con una amplitud tal que su sentido abarca una diferencia "infinita". Así es como podemos llamar también sustancia, con cierto fundamento, a un ente creado. Este ente sin duda es, relativamente a Dios, menesteroso de ser producido y conservado, pero dentro de su región, del "mundo" en el sentido del *ens creatum,* hay entes que relativamente al producir y conservar las criaturas, el hombre por ejemplo, "son no-menesterosos de otro ente". Semejantes sustancias son dos: la *res cogitans* y la *res extensa.*

El ser de *aquella sustancia* cuya *proprietas* distintiva representa la *extensio* será, según esto, ontológicamente definible de raíz si se aclara el *sentido* del ser *común* a las tres sustancias, la infinita y las dos finitas. Sólo que *nomen substantiae non con-*

1 *Loc. cit.,* n. 51, p. 24.
2 *Loc. cit.,* n. 51, p. 24.
3 *Loc. cit.,* n. 51, p. 24.

venit Deo et illis univoce, *ut dici solet in Scholis, hoc est quod Deo et creaturae sit communis.*[1] Descartes topa aquí con un problema que había dado mucho que hacer a la ontología medieval, la cuestión de qué modo la significación del ser significa el ente mentado en cada caso. En las frases "Dios es" y "el mundo es" enunciamos el ser. Mas esta palabra, "es", no puede mentar el ente respectivo en el mismo sentido (συνωνύμως, *univoce*), puesto que entre ambos entes hay una *infinita* diferencia en punto al ser; si la significación de "es" fuera unívoca, se pensaría lo creado como increado o se rebajaría lo increado al rango de una criatura. Pero "ser" tampoco funciona como un mero término homónimo, sino que en ambos casos se entiende como "ser". La escolástica considera el sentido positivo de la significación de "ser" como una significación "análoga", a diferencia de la unívoca y de la meramente homónima. Siguiendo a Aristóteles, en quien se encuentra anticipado el problema, como en los comienzos de la ontología griega en general, se fijaron varias modalidades de la analogía, por las que se distinguen las "escuelas" en la manera de concebir la función semántica del término "ser". Descartes se queda muy a la zaga de la escolástica en lo que respecta a la profundización ontológica del problema,[2] o más bien, elude la cuestión. *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*[3] Este eludir la cuestión quiere decir que Descartes deja sin dilucidar el sentido del ser encerrado en la idea de la sustancialidad y el carácter de la "universalidad" de esta significación. Cierto que por lo que quiere decir el ser mismo no pregunta más la ontología medieval que la antigua. De donde que no sea para admirar el hecho de que una cuestión como la de la índole de la significación del ser no dé un paso mientras se la siga discutiendo sobre la base de un oscuro sentido del ser "expresado" por la significación. El sentido ha permanecido oscuro porque se le ha tenido por "comprensible de suyo".

Descartes no se limita a eludir la cuestión ontológica de la sustancialidad: afirma expresamente que la sustancia en cuanto tal, es decir, su sustancialidad, es en principio inasequible en sí y por sí. *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non*

1 *Loc. cit.*, n. 51, p. 24.

2 *Cf. Opuscula omnia* Thomae de Vio Caietani Cardinalis. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: *de nominum analogia*, pp. 211-219.

3 Descartes, *Principia* I, n. 51, p. 27.

afficit.[1] El "ser" mismo no nos "afecta", por tanto no puede ser percibido. "El ser no es ningún predicado real", según las palabras de Kant, que se limita a reproducir la afirmación de Descartes. Con ello se renuncia radicalmente a la posibilidad de plantear los puros problemas del ser y se busca una salida por la que se encuentran luego las determinaciones de las sustancias a que hemos hecho referencia. El "ser" no es, en efecto, accesible *como un ente*: por ello se lo expresa mediante determinaciones ónticas de los entes correspondientes, los atributos. Mas no mediante cualesquiera, sino mediante aquellos que más puramente responden al sentido, tácito pero dado por supuesto, del ser y de la sustancialidad. En la *substantia finita* en cuanto *res corporea* es la *extensio* el "atributo" necesario en primer término. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa;*[2] pues la sustancialidad es *ratione tantum,* no *realiter* separable y dable como el ente sustancial mismo.

Claros están los fundamentos ontológicos de la definición del "mundo" como *res extensa*: la idea de la sustancialidad, idea de un sentido ontológico no sólo no aclarado, sino declarado imposible de aclarar, y explanada, en consecuencia, por el rodeo de la propiedad sustancial más importante de la sustancia respectiva. En el definir la sustancia por medio de un ente sustancial estriba la razón de la ambigüedad del término. Lo mentado es la sustancialidad, pero se la comprende partiendo de una propiedad óntica de la sustancia. Lo ontológico es suplantado por lo óntico y el término *substantia* tan pronto funciona con una significación ontológica como con una significación óntica, aunque las más de las veces con una vagarosa significación óntico-ontológica. Ahora bien, tras de estas pequeñas diferencias de significado se oculta la falta de señorío sobre el fundamental problema del ser. El tratarlo requiere "rastrear" del *modo justo* los equívocos; quien intenta algo semejante no "se ocupa" con "meras significaciones de palabras", sino que tiene que arriesgarse a entrar por los problemas más radicales de las "cosas mismas", para sacar en limpio semejantes "matices".

1 *Loc. cit.,* n. 52, p. 25.
2 *Loc. cit.,* n. 63, p. 31.

§ 21. Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del "mundo"

Y se alza la cuestión crítica: ¿va esta ontología del "mundo" tras del fenómeno del mundo?, y si no, ¿caracteriza al menos a un ente intramundano hasta el punto de que pueda hacerse visible en él su mundiformidad? *Hay que responder negativamente a ambas preguntas.* El ente que Descartes trata de definir de un modo ontológico fundamental con la *extensio* es un ente que sólo se deja descubrir en un proceso que pasa por un ente intramundano y "a la mano" inmediatamente. Pero aunque esto sea exacto, e incluso aunque la caracterización ontológica de *este* determinado ente intramundano (la naturaleza) —así la idea de sustancialidad como el sentido del *existit* y del *ad existendum* incluidos en su definición— se pierdan en la oscuridad, ¿no habrá la posibilidad de plantear y desarrollar en algún sentido el problema ontológico del mundo por medio de una ontología fundada en la distinción radical de Dios, yo y "mundo"? Porque si ni siquiera hay esta posibilidad, entonces es forzoso aportar la prueba expresa no sólo de que Descartes da una errada definición ontológica del mundo, sino también de que su exégesis y los fundamentos de la misma condujeron a *pasar por alto* el fenómeno del mundo así como el ser del ente intramundano y "a la mano" inmediatamente.

Al desarrollar el problema de la mundanidad (§ 14) se aludió a la importancia de ganar un acceso adecuado a este fenómeno. En la discusión crítica del punto de partida cartesiano habremos, pues, de preguntar: ¿qué forma de ser del "ser ahí" se fija como la adecuada forma de acceso a *aquel* ente con cuyo ser definido como *extensio* identifica Descartes el ser del "mundo"? El único y genuino acceso a este ente es el conocimiento, la *intellectio,* y el conocimiento en el sentido del físico-matemático. El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos en ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que *es,* en sentido propio. Este ente es *el que es siempre lo que él es;* de donde que constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que puede mostrarse que tiene el carácter del *constante permanecer,* como *remanens capax mutationum.* En sentido propio *es* lo perdurablemente permanente. Es lo que conoce la matemática. Lo que en los entes es accesible *por medio de ella,*

es lo que constituye su ser. En conclusión: partiendo de una determinada idea del ser que yace embozada en el concepto de sustancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce los entes que son *en tal forma,* se le dicta al "mundo" su ser, por decirlo así. Descartes no se deja dar por los entes intramundanos la forma de ser de éstos, sino que basándose en una idea del ser de origen no desembozado y de legitimidad no comprobada (ser = constante "ser ante los ojos"), prescribe al mundo, hay que repetir, su "verdadero" ser. No es, pues, primariamente el atenerse a una ciencia objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el constante "ser ante los ojos", que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio. Descartes lanza, así, con una expresa filosofía, la ontología tradicional sobre la vía de la física matemática moderna y de sus fundamentos trascendentales.

Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es. Radica en el νοεῖν, en la "intuición" en el sentido más amplio, de la que el διανοεῖν, el "pensar", es sólo una forma derivada de llevarla a cabo. Y partiendo de esta fundamental orientación ontológica hace Descartes la "crítica" de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a entes, de la *sensatio* (αἴσθησις), por oposición a la *intellectio.*

Descartes sabe muy bien que los entes no se muestran "inmediatamente" en su verdadero ser. "Inmediatamente" dado es este pedazo de cera de un color, sabor, dureza, frialdad, sonido determinados. Pero todo esto y cuanto en general dan los sentidos carece ontológicamente de importancia. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[1] Los sentidos no dan a conocer el ser de los entes, sino que se limitan a notificar lo útil o lo nocivo de las cosas intramundanas "externas" para el organismo humano. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant;*[2] por medio de los sentidos no obtenemos informe alguno sobre el ser de los entes. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spec-*

1 *Loc. cit.,* II, n. 3, p. 41.
2 *Loc. cit.,* II, n. 3, p. 41.

tati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[1]

Cuán poco es capaz Descartes de dejarse dar en su peculiar forma de ser lo que se muestra en la sensibilidad, ni mucho menos de definir tal forma de ser, resulta claro si se hace un análisis crítico de su exégesis de la experiencia de la dureza y resistencia (*cf.* § 19).

La dureza se toma por resistencia. Pero ésta no se comprende más que la dureza en un sentido fenoménico o como algo experimentado en sí mismo y determinable en cuanto así experimentado. Resistencia quiere decir para Descartes: no ceder el puesto, esto es, no sufrir cambio de lugar. Resistir una cosa significa, pues, permanecer en un lugar determinado, relativamente a otra cosa que cambia de lugar, o cambiar de lugar a tal velocidad que pueda "alcanzarla" esta última. Con esta exégesis de la experiencia de la dureza se acabó la forma de ser de la percepción sensible y al par la posibilidad de aprehender el ser de los entes que hacen frente en esta percepción. Descartes traduce la forma de ser del percibir algo a la única que conoce; el percibir algo se convierte en un determinado "ser ante los ojos una junto a otra" dos *res extensae* y la relación de movimiento entre ambas es ella misma en el modo de la *extensio* que caracteriza primariamente el "ser ante los ojos" de la cosa corpórea. Cierto que la posible "realización" de una acción de tocar requiere una "cercanía" especial de lo tangible. Pero esto no quiere decir que el contacto y la dureza que se denota en él consistan, ontológicamente tomados, en la distinta velocidad de dos cosas corpóreas. Dureza y resistencia no se muestran, en absoluto, si no es un ente de la forma de ser del "ser ahí" o por lo menos de un ser vivo.

Así es como para Descartes discurre la discusión de los posibles *accesos a* los entes intramundanos bajo el imperio de una idea del ser leída en una determinada región de estos mismos entes.

La idea del ser como constante "ser ante los ojos" no se limita a tener por consecuencia una definición extrema del ser de los entes intramundanos y la identificación de este ser con el mundo en general: impide al par traer a la vista de una manera ontológicamente adecuada modos de conducirse del "ser ahí". Mas con ello queda completamente cerrado el camino por donde llegar a lo que es más, a ver el carácter fundado de toda percepción sensible e intelectual y a comprenderla como una posibilidad del "ser

1 *Loc. cit.*, n. 4, p. 42.

en el mundo". Descartes toma el ser del "ser ahí", a cuya constitución fundamental es inherente el "ser en el mundo", del mismo modo que el ser de la *res extensa,* como sustancia.

Pero con esta crítica ¿no se le atribuye a Descartes un problema —para "probar" luego que no lo resolvió— que estaba plena y totalmente fuera de su horizonte? ¿Cómo va Descartes a identificar un determinado ente intramundano y su ser con el mundo, si no tiene noción del fenómeno del mundo ni por tanto de nada que pueda decirse "intramundanidad"?

En el terreno de una discusión de fundamentos, no debe atenerse ésta simplemente a las tesis literales de los textos, sino que ha de buscar su orientación en la tendencia real de los problemas, aunque no pase de una formulación vulgar. Con la *res cogitans* y la *res extensa* no sólo *quiere plantear* Descartes el problema "del yo y el mundo", sino que pretende dar una solución radical del mismo: es lo que resulta claro de sus *Meditaciones* (*cf.* especialmente la I y la VI). La anterior discusión habrá mostrado que la básica orientación ontológica tradicional tomada sin crítica positiva alguna le hizo imposible franquearse el camino hasta los problemas ontológicos originales del "ser ahí", tenía que cegarle para el fenómeno del mundo y logró encerrar la ontología del "mundo" en la ontología de un determinado ente intramundano.

Pero, se replicará, aunque en efecto permanezcan encubiertos el problema del mundo y el ser de los entes que hacen frente inmediatamente en el mundo circundante, puso Descartes los cimientos de una caracterización ontológica de *aquel* ente intramundano que en su ser funda todos los demás entes, la naturaleza material. Sobre ella, la capa fundamental, se erigen las restantes capas de la realidad intramundana. En la cosa extensa en cuanto tal se fundan inmediatamente las determinaciones que sin duda se muestran como cualidades, pero que "en el fondo" no son sino modificaciones cuantitativas de los *modi* de la *extensio.* En estas cualidades ya reducibles pisan luego las cualidades específicas como bello, feo, adecuado, inadecuado, utilizable, inutilizable; estas cualidades tienen que tomarse, dentro de un primario orientarse por el "ser cosa", como predicados de valor no cuantificables gracias a los cuales se le imprime a la cosa inmediatamente sólo material el sello de un bien. Con esta estratificación llegan nuestras consideraciones al ente que caracterizamos ontológicamente como "útil a la mano". El análisis cartesiano del "mundo" haría, pues, posible por primera vez la segura edificación de la

estructura de lo inmediatamente "a la mano"; sólo tendría menester de la ampliatoria conversión, fácil de aportar, de la cosa natural en la plena cosa de uso.

Pero ¿es asequible ontológicamente por este camino el ser de lo que hace frente inmediatamente dentro del mundo, para prescindir por lo pronto del específico problema del mundo? Con el "ser cosa material" ¿no se sienta tácitamente un ser —el constante "ser ante los ojos como cosa"— que con el ulterior enriquecimiento de los entes en predicados de valor está tan lejos de experimentar una ampliación ontológica, que antes bien estos mismos caracteres de valor se quedan en determinaciones ónticas de un ente que tiene la forma de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no es capaz de dar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, *sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser del puro "ser ante los ojos"*. Los valores son determinaciones *"ante los ojos"* de una cosa. Los valores tienen a la postre su origen ontológico únicamente en el previo sentar la realidad de las cosas como la capa fundamental. Pero ya la experiencia prefenomenológica muestra en los entes presuntamente cosas algo que no resulta plenamente comprensible por medio del "ser cosa". El ser de las cosas ha menester, pues, de una ampliación. ¿Qué quiere decir ontológicamente el ser de los valores o su "validez", que Lotze consideraba como un modo de la "afirmación"? ¿Qué significa ontológicamente esta "adherencia" de los valores a las cosas? Mientras permanezcan en las tinieblas estas determinaciones, será la reconstrucción de la cosa de uso partiendo de la cosa natural una empresa ontológicamente escabrosa, prescindiendo por completo de la radical inversión del orden de los problemas. Y ¿no habrá, esta reconstrucción de la cosa de uso primero "despellejada", menester siempre ya *del previo echar una mirada positiva al fenómeno cuya totalidad se trata de restablecer en la reconstrucción*? Si la más peculiar constitución de su ser no está adecuadamente explanada por anticipado, ¿no edificará la reconstrucción sin plan? Como esta reconstrucción y "ampliación" de la ontología tradicional del "mundo" viene a parar al mismo *ente* de que partió el anterior análisis del "ser a la mano del útil" y la "totalidad de conformidad", despierta la falsa apariencia de haber aclarado en realidad el *ser* de este ente o de haber hecho de él siquiera un *problema*. Mas tan lejos como Descartes está de dar con la *extensio* como *proprietas* en el ser de la sustancia, está el refugiarse en cualidades "valiosas" de traer ni siquiera a la vista el ser como

"ser a la mano", por no decir nada del hacer de él un tema ontológico.

Descartes restringió todavía más la cuestión del mundo a la del "ser cosa natural" como el ente intramundano inmediatamente accesible. Consolidó la opinión de que el *conocimiento* óntico presuntamente más riguroso de un ente es también el posible acceso al ser primario del ente descubierto en semejante conocimiento. Pero se trata de ver al par que también las "ampliaciones" de la ontología de la cosa se mueven en el fondo sobre la misma base dogmática que Descartes.

Ya indicamos (§ 14) que el pasar por alto el mundo y los entes que inmediatamente hacen frente no es casual, no es una omisión que hubiera simplemente que corregir, sino que se funda en una forma de ser esencial del "ser ahí" mismo. Una vez que la analítica del "ser ahí' haya hecho "ver a través" de las estructuras del "ser ahí" más importantes dentro del marco de estos problemas, una vez que se le haya señalado al concepto del ser en general el horizonte de su posible comprensibilidad y así se vuelvan comprensibles en forma ontológicamente original incluso el "ser a la mano" y el "ser ante los ojos", entonces se echará de ver lo filosóficamente fundado de la crítica acabada de hacer de la ontología cartesiana del mundo, que es en el fondo la usual aún hoy.

A tal fin habrá que mostrar.

1. ¿Por qué en los comienzos de tradición ontológica decisiva para nosotros —en Parménides explícitamente— se pasó por alto el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede la constante reiteración de este pasar por alto?
2. ¿Por qué en lugar del fenómeno pasado por alto se interpone el ente intramundano como tema ontológico?
3. ¿Por qué se encuentra este ente inmediatamente en la "naturaleza"?
4. ¿Por qué se lleva a cabo la ampliación que se experimenta necesaria de semejante ontología del mundo con ayuda del fenómeno del valor?

Únicamente en las respuestas a estas preguntas se alcanza la comprensión positiva de los *problemas* del mundo, se pone de manifiesto el origen de su omisión y se muestra lo fundado del rechazar la ontología tradicional del mundo.

Las consideraciones sobre Descartes se han propuesto hacer ver que ni el partir de las cosas del mundo, que parece ser tan

comprensible de suyo, ni el orientarse por el conocimiento de entes presuntamente más riguroso, garantizan la conquista del terreno en que encontrar fenoménicamente las estructuras ontológicas inmediatas del mundo, del "ser ahí" y del ente intramundano.

Mas si recordamos que la espacialidad contribuye patentemente a constituir los entes intramundanos, resulta posible a la postre una "salvación" del análisis cartesiano del "mundo". Poniendo radicalmente de manifiesto en la *extensio* el *praesuppositum* de toda determinación de la *res corporea* vino Descartes a *preparar* la comprensión de un *apriori* cuyo contenido fijó luego Kant en forma más penetrante. El análisis de la *extensio* resulta dentro de ciertos límites independiente de la omisión de una exégesis expresa del ser de los entes extensos. El hacer de la *extensio* la determinación fundamental del "mundo" tiene su fenoménica razón de ser, aun cuando no quepa concebir ontológicamente retrocediendo a ella ni la espacialidad del mundo, ni la espacialidad inmediatamente descubierta, la de los entes que hacen frente en el mundo circundante, ni menos la espacialidad del "ser ahí" mismo.

C. *Lo circundante del mundo circundante y la espacialidad del "ser ahí"*

Dentro del primer esbozo del "ser en" (*cf.* § 12) hubo de deslindarse el "ser ahí" respecto de un modo del ser en el espacio que llamamos la interioridad. Ésta quiere decir: un ente extenso está encerrado por los límites extensos de algo extenso. El ente interior y lo que lo encierra son ambos "ante los ojos" en el espacio. El rechazar semejante interioridad del "ser ahí" a un recipiente no pretendía, sin embargo, excluir fundamentalmente toda espacialidad del "ser ahí", sino sólo despejar el camino para llegar a ver la espacialidad constitutiva del "ser ahí". Es la que hay que poner ahora de manifiesto. Ahora bien, dado que los entes intra*mundanos* son, igualmente, en el espacio, estará su espacialidad en una relación ontológica con el mundo. De donde que haya que precisar en qué sentido es el espacio algo constituyente del mundo, ya caracterizado a su vez como un elemento estructural del "ser en el mundo". En particular habrá de mostrarse cómo lo circundante del mundo circundante, la específica espacialidad de los entes que hacen frente en el mundo circundante, está fundada en la mundanidad del mundo, y no a la inversa, que el mundo sea "ante los ojos" en el espacio. El estudio de la espacialidad

del "ser ahí" y de la constitución espacial del mundo toma por punto de partida un análisis de lo "a la mano" en el espacio y dentro del mundo. Nuestras consideraciones recorrerán, pues, tres estadios: 1. La espacialidad de lo "a la mano" dentro del mundo (§ 22); 2. La espacialidad del "ser en el mundo" (§ 23); La espacialidad del "ser ahí" y el espacio (§ 24).

§ 22. La espacialidad de lo "a la mano" dentro del mundo

Si el espacio constituye el mundo, en un sentido todavía por determinar, no puede admirar el hecho de que ya al caracterizar ontológicamente en lo anterior el ser de lo intramundano, hubimos de tomar esto también como algo intraespacial. Hasta aquí no se tomó expresamente en cuenta este fenómeno de la espacialidad de lo "a la mano", ni se puso de manifiesto su conexión con la estructura del ser de lo "a la mano". Tal es ahora el problema.

¿Hasta qué punto tropezamos ya al caracterizar lo "a la mano" con su espacialidad? Se ha hablado de lo *"inmediatamente* a la mano". Esto no quiere decir sólo los entes que hacen frente en cada caso *primero* que los demás, sino que alude al par a los entes que son "en las inmediatas cercanías". Lo "a la mano" del cotidiano "andar en torno" tiene el carácter de la "cercanía", Bien vistas las cosas, está esta cercanía del útil ya indicada en la expresión que expresa su ser, en el "ser a la mano". El ente "a la mano" tiene en cada caso una diversa cercanía, que no se fija midiendo distancias. Esta cercanía se regula por el manipular y usar que "calcula" "viendo en torno". El "ver en torno" del "curarse de" fija al par la dirección de lo cercano de este modo, la dirección en que es accesible en todo momento el útil. Esta cercanía del útil dotada de dirección significa que el útil no se limita, siendo "ante los ojos" en algún lugar, a tener éste en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente colocado, puesto, instalado, situado. El útil tiene su "sitio", o bien "está por ahí", lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio. El sitio del caso se determina como "sitio de este útil para..." partiendo de un todo de sitios, en relaciones de dirección recíproca, del plexo de útiles "a la mano" en el mundo circundante. El sitio y el plexo de sitios no deben interpretarse como el "donde" de un cualquier "ser ante los ojos" de cosas. El sitio es siempre el determinado "aquí" o "allí" en que es "pertinente" un útil. La "pertinencia" del caso responde al

carácter de útil de lo "a la mano", es decir, a su "conformitaria" "pertenencia" a un todo de útiles. Ahora bien, la "sitiable" pertinencia de un todo de útiles tiene por base y condición de su posibilidad el "adonde" dentro del cual se le señala a un plexo de útiles la totalidad de sitios. Este "adonde" de la posible pertinencia de los útiles, tenido desde un principio a la vista por el "ver en torno" del "andar en torno" "curándose de", es lo que llamamos el "paraje".

"En tal paraje" no quiere decir sólo "en tal dirección", sino al par dentro del círculo de algo que se halla en la dirección mentada. El sitio, constituido por la dirección y la lejanía —la cercanía es sólo un modo de ésta—, tiene ya su orientación por respecto a un paraje y dentro de éste. Lo que llamamos un paraje tiene que ser ya descubierto, si ha de ser posible señalar y hallar los sitios de una totalidad de útiles a la disposición del "ver en torno". Esta orientación del plexo de sitios de lo "a la mano" por respecto a los parajes es lo que constituye lo "circundante", lo "en torno a nosotros", de los entes que hacen frente inmediatamente en el mundo circundante. Jamás empieza por estar dado un plexo tridimensional de lugares posibles, que se llenaría luego de cosas "ante los ojos". Esta dimensionalidad del espacio es embozada aún en la espacialidad de lo "a la mano". El "arriba" es el "en el tejado"; el "abajo", el "en el suelo"; el "detrás", el "a la puerta": todos los "dondes" son descubiertos e interpretados por el "ver en torno" a través de las vías y caminos del cotidiano "andar en torno", no señalados ni fijados midiendo "teoréticamente" el espacio.

Los parajes ni siquiera están formados por cosas juntas "ante los ojos", sino que son en cada caso ya "a la mano" en los distintos sitios. Los sitios mismos se le señalan a lo "a la mano" en el "ver en torno" del "curarse de" o se los encuentra ahí delante. Lo constantemente "a la mano", de que da cuenta por anticipado el "ser en el mundo" "viendo en torno", tiene por tanto su sitio. El "donde" de su "ser a la mano" entra en cuenta para el "curarse de" y tiene una orientación por respecto a lo demás "a la mano". Así tiene el Sol, cuya luz y calor es de uso cotidiano, sus señalados sitios, descubiertos por el "ver en torno", con arreglo a la cambiante posibilidad de emplear una y otro: salida, mediodía, puesta, medianoche. Los sitios de este ente "a la mano" de cambiante modo y sin embargo constantemente por igual, resultan claras "señales indicativas" de los parajes que radican en ellos. Estos parajes del cielo, que no necesitan tener aún

sentido geográfico alguno, proporcionan el previo "adonde" a toda determinación especial de parajes susceptibles de llenarse con sitios. La casa tiene su fachada al mediodía y su fachada al norte; por respecto a ellas está orientada la distribución de los "espacios"; y dentro de éstos a su vez el "arreglo" de los enseres domésticos según el correspondiente carácter de útiles. Iglesias y sepulcros, por ejemplo, están plantados según la salida y puesta del Sol, los parajes de vida y muerte en vista de los cuales está determinado el "ser ahí" mismo en lo que se refiere a sus más peculiares posibilidades de ser en el mundo. El "curarse de" del "ser ahí", al que en su ser le va este ser mismo, descubre previamente los parajes "en" los cuales "se conforma" decisivamente en cada caso. El previo descubrimiento de los parajes está determinado simultáneamente por la totalidad de conformidad sobre el fondo de la cual se da libertad a lo "a la mano" como aquello que hace frente.

El previo "ser a la mano" del paraje del caso tiene en un sentido todavía más original que el ser de lo "a la mano" el *carácter de la familiaridad que no "sorprende"*. Sólo se vuelve visible en el modo del "sorprender" cuando el "ver en torno" descubre lo "a la mano" en los modos deficientes del "curarse de". Al no dar con algo en *su* sitio se vuelve a menudo expresamente accesible por primera vez *el paraje* del sitio *en cuanto tal*. El espacio descubierto en el "ser en el mundo" "viendo en torno" como espacialidad del todo de útiles, es inherente en cada caso a los entes mismos como su sitio. El mero espacio es aún embozado. El espacio es hecho astillas en los sitios. Mas esta espacialidad tiene por obra de la mundiforme totalidad de conformidad de lo espacialmente "a la mano" su peculiar unidad. El "mundo circundante" no se dispone en un espacio previamente dado, sino que su específica mundanidad articula en su significatividad el plexo de conformidad de una correspondiente totalidad de sitios señalados por el "ver en torno". El mundo del caso descubre siempre la espacialidad del espacio inherente a él. El permitir que algo "a la mano" haga frente en su espacio circunmundano sólo resulta ónticamente posible porque el "ser ahí" mismo es "espacial" por lo que respecta a su "ser en el mundo".

§ 23. La espacialidad del "ser en el mundo"

Pues atribuimos espacialidad al "ser ahí" es patente que este "ser en el espacio" tiene que concebirse partiendo de la forma

de ser de este ente. La espacialidad del "ser ahí", que esencialmente no es ningún "ser ante los ojos", no puede significar ni nada como un estar en un lugar del "espacio cósmico", ni "ser a la mano" en un sitio. Ambas cosas son formas de ser de los entes que hacen frente dentro del mundo. Pero el "ser ahí" es "en" el mundo en el sentido del "andar en torno", en la familiaridad del "curarse de", con los entes que hacen frente dentro del mundo. De convenirle en algún modo la espacialidad, sólo será, pues, posible sobre la base de este "ser en". En una espacialidad que ostenta los caracteres del "des-alejamiento" y la "dirección".

Por "desalejamiento" como forma de ser del "ser ahí" en lo que respecta a su "ser en el mundo", no entendemos lo que llamamos "lejanía" ("cercanía"), ni mucho menos "distancia". Usamos el término "desalejamiento" en un sentido activo y transitivo. El término mienta una estructura del ser del "ser ahí" por respecto a la cual el alejar algo, por ejemplo quitándolo de en medio, es sólo un modo determinado, fáctico. "Desalejar" quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El "ser ahí" es esencialmente des-alejador: en cuanto es el ente que es, permite que en cada caso hagan frente entes en la cercanía. El des-alejamiento descubre la lejanía. Ésta es, lo mismo que la distancia, una determinación categorial de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". El desalejamiento debe tomarse, en cambio, como un existenciario. Sólo en tanto son descubiertos para el "ser ahí" entes, en general, en su "ser desalejados", se vuelven accesibles en los entes intramundanos mismos en su relación mutua "alejamientos" y distancias. Ni dos puntos, ni en general dos cosas están en rigor alejados entre sí, porque ninguno de estos entes puede, por su forma de ser, "desalejar". Se limitan a estar a una distancia que se encuentra delante y cabe medir en el des-alejar.

El desalejar es inmediata y regularmente acercamiento llevado a cabo por el "ver en torno", es traer a la cercanía aportando, proporcionando, teniendo a la mano. Pero también tienen el carácter del acercamiento determinadas formas del descubrir entes puramente cognoscitivo. *En el "ser ahí" está ínsita una esencial tendencia a la cercanía.* Todas las formas de aumento de la velocidad a que hoy cedemos más o menos forzosamente, impulsan a superar la lejanía. Con la "radio", por ejemplo, lleva hoy a cabo el "ser ahí", por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del "mundo" cuya significación para él, el "ser ahí", aún no alcanza nuestra vista.

El des-alejar no implica necesariamente una expresa estimación de la lejanía de algo "a la mano" por respecto al "ser ahí". Ante todo, la lejanía no se toma nunca como distancia. De haberse de estimar la lejanía, se hace relativamente a desalejamientos en que se mantiene el "ser ahí" cotidiano. Tomadas matemáticamente, serán inexactas y vacilantes estas estimaciones: en la cotidianidad del "ser ahí" tienen su *peculiar* y perfectamente comprensible *precisión*. Decimos: hasta allí hay un paseo, un salto, "la distancia de un pitido". Estas medidas expresan no sólo que no pretenden "medir", sino que la lejanía estimada corresponde a un ente hacia el que se va en el "curarse de" con su "ver en torno". Pero también cuando nos servimos de medidas más exactas y decimos "hasta casa hay una media hora", tiene que tomarse esta medida como medida de estimación. "Una media hora", no son treinta minutos, sino una duración que no tiene "longitud" alguna en el sentido de una extensión cuantitativa. Es una duración interpretada en cada caso partiendo de habituales, cotidianas maneras de "curarse de". Las lejanías son inmediatamente estimadas en el "ver en torno", incluso cuando se conocen medidas fijadas "oficialmente". Por ser "a la mano" lo des-alejado en tales estimaciones, retiene su carácter específicamente intramundano. En esto entra incluso el que los caminos del "andar en torno" que llevan a los entes lejanos tengan diferente longitud cada día. Lo "a la mano" del mundo circundante no es, en efecto, "ante los ojos" para un eterno espectador sustraído al "ser ahí", sino que hace frente en la cotidianidad del "ser ahí" que "se cura de" "viendo en torno". Andando sus caminos, no recorre el "ser ahí", como si fuese una cosa corpórea "ante los ojos", un segmento del espacio, no "devora kilómetros"; el acercamiento y des-alejamiento es en cada caso "ser, curándose de, relativamente a" lo acercado y des-alejado. Un camino "objetivamente" largo puede ser más corto que otro "objetivamente" muy corto, pero que quizá es "difícil" y se le hace a uno infinitamente largo. *En este "hacérsele a uno" es el mundo del caso por primera vez propiamente "a la mano"*. Las distancias objetivas de las cosas "ante los ojos" no se identifican con la lejanía y cercanía de lo "a la mano" dentro del mundo. Aquéllas pueden ser sabidas exactamente y sin embargo este saber resultará ciego, no tendrá la función del acercamiento del mundo circundante que descubre éste en el "ver en torno"; todo se reduce a emplearlo en y para un "ser relativamente al" mundo que le "interesa" a uno, "curándose de" sin medir segmentos.

Debido al previo orientarse por la "naturaleza" y las distancias "objetivamente" medidas de las cosas, se siente la inclinación a considerar "subjetivas" semejantes interpretaciones del desalejamiento y estimación. Pero se trata de una "subjetividad" que quizá descubre lo más real de la "realidad" del mundo; de una "subjetividad" que no tiene nada que ver con el arbitrio "subjetivo" y las "concepciones" subjetivistas de un ente que por lo demás sería "en sí". *El des-alejar "viendo en torno" que es inherente a la cotidianidad del "ser ahí" descubre el "ser en sí" del "mundo verdadero", del ente cabe el cual el "ser ahí" en cuanto existente es en cada caso ya.*

El orientarse primaria y hasta exclusivamente por las lejanías tomadas como distancias medidas encubre la espacialidad original del "ser en". Lo presuntamente "más cercano" no es en absoluto lo que está a la mínima distancia "de nosotros". Lo "más cercano" se halla en lo que está alejado dentro de una posibilidad media de alcanzarlo, cogerlo, verlo. Por ser el "ser ahí" esencialmente espacial en el modo del des-alejamiento, se mantiene siempre el "andar en torno" en un "mundo circundante" alejado de él un cierto espacio libre en cada caso; de donde el que siempre empecemos por pasar por alto con vista y oído lo "más cercano" en el sentido de la distancia. Vista y oído son sentidos de la lejanía, no en razón de su alcance, sino porque el "ser ahí", que es desalejador, se detiene preponderantemente en ellos. Para el que lleva, por ejemplo, lentes, está este útil, a pesar de hallarse en el sentido de la distancia tan cerca que lo tiene "sobre la nariz", mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado de la pared frontera. Es un útil que se halla tan poco cerca, que con frecuencia no se da al pronto con él. El útil para ver, e igual el útil para oír, por ejemplo, el auricular del teléfono, tienen el ya caracterizado "no sorprender" de lo inmediatamente "a la mano". Es lo que pasa también, por ejemplo, con la calle, el útil para andar. Al andar se lo toca a cada paso, y parece ser lo más cercano y más real de todo lo "a la mano", desplegándose, por decirlo así, en contacto directo con determinadas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y sin embargo está mucho más alejado que el conocido con quien al andar así se tropieza "en la calle" a la "distancia" de veinte pasos. De la cercanía y lejanía de lo inmediatamente "a la mano" en el mundo circundante decide el "curarse de" "viendo en torno". Aquello cabe lo cual éste se detiene según el momento es lo más cercano y regula los desalejamientos.

Cuando el "ser ahí" trae, en el "curarse de", algo a su cercanía, esto no significa fijar nada en un lugar del espacio situado a la mínima distancia de algún punto del cuerpo. "En la cercanía" quiere decir: dentro del círculo de lo "a la mano" inmediatamente en el "ver en torno". El acercamiento no se orienta por la cosa "yo dotado de un cuerpo", sino por el "ser en el mundo" "curándose de", es decir, por lo que en cada caso hace frente inmediatamente en este ser. Por eso tampoco se determina la espacialidad del "ser ahí" indicando el lugar en que es "ante los ojos" una cosa corpórea. Sin duda que también del "ser ahí" decimos que ocupa en cada caso un sitio. Pero hay que distinguir fundamentalmente este "ocupar" del "ser a la mano" en un sitio partiendo de un paraje. El ocupar un sitio tiene que concebirse como un desalejar lo "a la mano" en el mundo circundante dentro de un paraje previamente descubierto por el "ver en torno". El "ser ahí" comprende su "aquí" por el "allí" del mundo circundante. El "aquí" no mienta el "donde" de algo "ante los ojos", sino el "cabe qué" de un "ser des-alejador cabe...", a una con este des-alejamiento. Con arreglo a su espacialidad, nunca es el "ser ahí" inmediatamente *aquí,* sino *allí;* allí desde el cual vuelve a su aquí, y aun esto sólo en el modo consistente en interpretar su "ser, curándose de, relativamente a..." desde lo "a la mano" allí. Es lo que resulta plenamente aclarado por una peculiaridad fenoménica de la estructura de des-alejamiento del "ser en".

El "ser ahí" se mantiene, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en un des-alejar. No puede *cruzar jamás* este des-alejamiento, la lejanía de lo "a la mano" a él mismo. La lejanía de algo "a la mano" relativamente al "ser ahí" es sin duda algo que éste puede encontrar delante de sí como distancia, al precisarla en relación de una cosa concebida como "ante los ojos" en el sitio ocupado anteriormente por él, el "ser ahí". Éste puede atravesar *posteriormente* el intervalo de la distancia, pero sólo haciendo de la distancia misma una distancia des-alejada. El "ser ahí" ha logrado tan poco cruzar su des-alejamiento, que antes bien lo ha rehecho y lo rehace constantemente, *porque él mismo es esencialmente des-alejamiento, es decir, espacial.* El "ser ahí" no puede ir y venir dentro del círculo de sus des-alejamientos del caso, sólo puede cambiar unos por otros. El "ser ahí" es espacial en aquel modo del descubrimiento del espacio en el "ver en torno" que consiste en conducirse relativamente a los entes que hacen frente espacialmente así desalejándolos constantemente.

En cuanto "ser en" des-alejador, tiene al par el "ser ahí" el

carácter de la "dirección". Todo acercamiento ha tomado ya por anticipado una dirección hacia un paraje desde el cual se acerca lo des-alejado para hacerse encontradizo en su sitio. El "curarse de" "viendo en torno" es des-alejar "en una dirección". En este "curarse de", es decir, en el mismo "ser en el mundo" del "ser ahí", se hacen menester por anticipado las "señales"; este útil toma sobre sí la función de indicar de un modo expreso y fácil de manejar las direcciones. Mantiene expresamente abiertos los parajes usados en el "ver en torno", el "adonde" del ir o venir, llevar o traer del caso. Si un "ser ahí" *es*, tiene, en cuanto desalejador en una dirección, en cada caso ya su descubierto paraje. En cuanto modos de ser del "ser en el mundo", resultan la dirección lo mismo que el des-alejamiento regidos desde el primer momento *por el "ver en torno"* del "curarse de".

De esta "dirección" del "ser ahí" surgen las direcciones fijas a derecha y a izquierda. Lo mismo que con sus des-alejamientos, también carga el "ser ahí" constantemente con estas direcciones. También se especifica según estas direcciones la espacialización del "ser ahí" en su "cuerpo", que encierra en sí una serie de problemas peculiares que no son para tratados aquí. Por eso ha de estar dirigido a la derecha y a la izquierda lo "a la mano" y usado para el cuerpo, como los guantes, por ejemplo, que han de hacer los movimientos de las manos. En cambio un útil herramental que se tiene en la mano y se mueve con ella no reproduce el específico movimiento de "maniobrar" que hace la mano. Por eso aunque los martillos se manejen con la mano, no los hay derechos e izquierdos.

Es de observar aún que la dirección inherente al des-alejamiento está fundada en el "ser en el mundo". Derecha e izquierda no son nada "subjetivo" para lo que tenga el sujeto un sentimiento especial, sino que son direcciones del ser el "ser ahí" "en una dirección" dentro de un mundo en cada caso ya "a la mano". "Con el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados",[1] jamás podría orientarme en un mundo. El sujeto con el "mero sentimiento" de esta diferencia es una construcción que no repara en la verdadera constitución del sujeto, a saber, en que con este "mero sentimiento" es *y no puede menos de ser* el "ser ahí" en cada caso ya en un mundo, para poder orientarse. Es lo que resulta evidente del ejemplo con que intenta aclarar Kant el fenómeno de la orientación.

[1] I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786) *Werke* (ed. de la Academia), t. VIII, pp. 131-147.

Supongamos que entro en un cuarto conocido, pero oscuro, trastrocado durante mi ausencia de tal suerte que todo lo que antes estaba a la derecha esté ahora a la izquierda. Si quiero orientarme, de nada absolutamente me sirve el "mero sentimiento de la diferencia" de mis dos lados, mientras no dé con un objeto determinado del que dice incidentalmente Kant: "cuyo lugar tenga en la memoria". ¿Qué otra cosa significa esto sino que me oriento necesariamente en y por un ser en cada caso ya cabe un mundo "conocido"? El plexo de útiles de un mundo ha de estarle dado ya por adelantado al "ser ahí". El ser yo en cada caso ya en un mundo no es menos constitutivo de la posibilidad de la orientación que el sentimiento de la derecha y la izquierda. Lo de suyo comprensible de esta estructura del ser del "ser ahí" no autoriza a soslayar su constitutivo papel ontológico. Kant no la soslaya, como tampoco ninguna otra exégesis del "ser ahí". Mas el constante uso que se hace de esta estructura no desliga de la obligación de dar de ella una adecuada explanación ontológica, antes la exige. La exégesis psicológica de que el yo tiene algo "en la memoria" mienta en el fondo la estructura existenciaria del "ser en el mundo". Por no ver Kant esta estructura, también ignora lo que en suma implica la constitución de toda orientación posible. El estar dirigido según la derecha y la izquierda se funda en la esencial "dirección" del "ser ahí" en general, codeterminada esencialmente a su vez por el "ser en el mundo". Cierto que tampoco se propone Kant hacer una exégesis temática de la orientación. Quiere simplemente mostrar que toda orientación ha menester de un "principio subjetivo". Mas "subjetivo" no puede significar aquí sino *a priori*. Ahora bien, el *apriori* del estar dirigido hacia la derecha y la izquierda se funda en el *apriori* "subjetivo" del "ser en el mundo", que no tiene nada que ver con una determinación limitada en un principio a un sujeto sin mundo.

Des-alejamiento y dirección caracterizan, en cuanto ingredientes constitutivos del "ser en", la espacialidad del "ser ahí", consistente en ser, "viendo en torno" por "curarse de", en el espacio intramundano descubierto. La explanación hecha de la espacialidad de lo "a la mano" dentro del mundo y de la espacialidad del "ser en el mundo" sienta las bases para poner de manifiesto el fenómeno de la espacialidad del mundo y plantear el problema ontológico del espacio.

§ 24. La espacialidad del "ser ahí" y el espacio

En cuanto "ser en el mundo", el "ser ahí" ha descubierto en cada caso ya un "mundo". Este descubrir, fundado en la mundanidad del mundo, se caracterizó como un dar libertad a los entes en referencia a una totalidad de conformidad. El conformarse que da la libertad se lleva a cabo en el modo del referirse "viendo en torno", que se funda en un previo comprender la significatividad. Ahora se acaba de mostrar que el "ser en el mundo" "viendo en torno" es espacial. Y sólo por ser espacial el "ser ahí" en el modo del des-alejamiento y la dirección, puede hacer frente lo "a la mano" dentro del mundo circundante en su espacialidad. El dar la libertad a una totalidad de conformidad es con igual originalidad un conformarse, des-alejando en una dirección, en un paraje, es decir, un dar la libertad a la pertinencia espacial de lo "a la mano". En la significatividad, con la que está familiarizado el "ser ahí" en cuanto "ser en" "curándose de", radica el esencial "estado de coabierto" del espacio.

El espacio así abierto con la mundanidad del mundo aún no tiene nada de la pura multiplicidad de las tres dimensiones. En este inmediato "estado de abierto" permanece aún oculto en cuanto puro "en donde" de un orden de lugares y una determinación de posiciones métricos. Aquello sobre el fondo de lo cual es el espacio descubierto desde un principio en el "ser ahí", es lo que ya hemos señalado como fenómeno del paraje. Comprendemos éste como el "adonde" de la posible pertenecia del plexo de útiles "a la mano", que se ha dicho puede hacer frente como desalejado en una dirección, es decir, como puesto en su sitio. La pertenencia se determina por la significatividad constitutiva del mundo y articula dentro del posible "adonde" el "aquí" y el "allí". El "adonde" en general resulta diseñado por el todo de referencia fijado a un "por mor" del "curarse de" y dentro del cual se refiere el conformarse que da la libertad. *Con* lo que hace frente como "a la mano" se tiene en cada caso una conformidad en un paraje. A la totalidad de conformidad que constituye el ser de lo "a la mano" en el mundo circundante es inherente la conformidad espacial en un paraje. Sobre la base de tal totalidad resulta posible encontrar delante lo "a la mano" y determinar su forma y dirección. Según la posibilidad de "ver a través" del "ver en torno" "curándose de", es desalejado en una dirección, con el ser fáctico del "ser ahí", lo "a la mano" dentro del mundo.

El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del "ser en el mundo", es un "dar espacio". Este "dar espacio", que llamamos también "espaciar", es el dar libertad a lo "a la mano" en su espacialidad. Este "espaciar" es el previo descubrimiento de una posible totalidad de sitios determinada por la conformidad que hace posible la orientación fáctica del caso. Si en cuanto "curarse del" mundo, "viendo en torno", puede el "ser ahí" "trasladar", "apartar" y "colocar", es tan sólo porque a su "ser en el mundo" es inherente el "espaciar" comprendido como existenciario. Pero ni el paraje previamente descubierto en cada caso, ni en general la espacialidad del caso están expresamente a la vista. En sí es en el "no sorprender" de lo "a la mano", en el curarse de lo cual se absorbe el "ver en torno", para éste. Con el "ser en el mundo" es descubierto el espacio inmediatamente en esta espacialidad. Sobre la base de la espacialidad así descubierta resulta accesible para el conocer el espacio mismo.

Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, "en" el mundo, en tanto que el "ser en el mundo", constitutivo del "ser ahí", ha abierto un espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni éste contempla el mundo "como si" fuese en un espacio, sino que el "sujeto" ontológicamente bien comprendido, el "ser ahí", es espacial. Y por ser el "ser ahí" espacial del modo descrito, es por lo que se manifiesta el espacio como un *apriori*. Este término no quiere decir nada de una previa pertenencia a un sujeto, por lo pronto sin mundo, que emitiría un espacio. Aprioridad quiere aquí decir: anterioridad del hacer frente un espacio (como paraje) en el hacer frente lo "a la mano" del caso en el mundo circundante.

La espacialidad de lo que hace frente inmediatamente en el "ver en torno" puede volverse temática para el mismo "ver en torno" y problema de cálculo y medida, por ejemplo, en la arquitectura y la agrimensura. Con esta tematización, todavía preponderantemente sólo para el "ver en torno", de la espacialidad del mundo circundante, ya se pone de cierto modo a la vista el espacio mismo. Al espacio que se manifiesta así puede dirigirse puramente la vista, abandonando la única posibilidad anterior de acceso a él, el calcular del "ver en torno". La "intuición formal" del espacio descubre las puras posibilidades de relaciones espaciales. En el descubrimiento del espacio puro, homogéneo, se da una serie gradual que va desde la morfología pura de las figuras espaciales, pasando por el *analysis situs,* hasta la ciencia puramente métrica del espacio. La consideración de este orden de cosas no

es propia de la presente investigación.[1] Dentro del campo de sus problemas sólo cumplía fijar ontológicamente la capa de fenómenos en que se inicia el temático descubrimiento y análisis del espacio puro.

El descubrimiento del espacio emancipándose del "ver en torno", para no hacer más que dirigir la vista, neutraliza los parajes del mundo circundante, convirtiéndolos en las puras dimensiones. Los sitios y la totalidad de sitios orientada por el "ver en torno", del útil "a la mano", descienden al nivel de una mera multiplicidad de lugares para cualesquiera cosas. La espacialidad de lo "a la mano" dentro del mundo pierde junto con esto su carácter de conformidad. El mundo pierde lo que tenía de específicamente circundante, el mundo circundante se convierte en el mundo natural. El "mundo", todo de útiles "a la mano", resulta espacializado en un plexo de cosas extensas no más que "ante los ojos". El espacio natural homogéneo sólo se manifiesta por el camino de una determinada forma de descubrirse los entes que hacen frente, forma que tiene el carácter de una específica "desmundanación" de la "mundiformidad" de lo "a la mano".

De acuerdo con su "ser en el mundo", al "ser ahí" le resulta dado en cada caso ya, previa, si bien atemáticamente, un espacio descubierto. El espacio mismo, o las puras posibilidades del puro "ser espacial" de algo encerradas en él, permanecen, por lo contrario, inmediatamente encubiertas aún. El esencial *mostrarse en un mundo* el espacio no basta para decidir la forma de su ser. El espacio no necesita tener la forma de ser de nada espacialmente "a la mano" o "ante los ojos". El ser del espacio tampoco tiene la forma de ser del "ser ahí". De que el ser mismo del espacio no pueda concebirse bajo la forma de la *res extensa* no se sigue, ni que haya de definirse ontológicamente el espacio como el "fenómeno" de esta *res* —no se diferenciaría de ella en el ser—, ni menos que pueda equipararse el ser del espacio al de la *res cogitans* y concebirse como meramente "subjetivo", prescindiendo por completo de lo cuestionable del *ser* de este sujeto.

La perplejidad subsistente hasta hoy en punto a la exégesis del ser del espacio no radica tanto en un insuficiente conocimiento de la índole del espacio mismo, cuanto en la falta de un fundamental "ver a través" de las posibilidades del ser en general y de la exégesis de ellas en conceptos ontológicos. Lo decisivo

[1] *Cf.* sobre todo O. Becker, "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen". Tomo VI de este *Jahrbuch* (1923), pp. 385 *ss.*

en la comprensión del problema ontológico del espacio estriba en arrancar la cuestión del ser del espacio a la estrechez de los conceptos del ser de que por azar se dispone, rudos encima los más, y en traer los problemas del ser del espacio, tanto en lo referente al fenómeno mismo cuanto a las varias espacialidades fenoménicas, al camino del esclarecimiento de las posibilidades del ser.

En el fenómeno del espacio no puede encontrarse ni la única determinación ontológica del ser de los entes intramundanos, ni siquiera la primaria. Aún menos constituye el fenómeno del mundo. El espacio únicamente puede concebirse retrocediendo al mundo. Ni siquiera resulta accesible tan sólo por obra de la desmundanación del mundo circundante; la espacialidad sólo se deja descubrir sobre la base del mundo, porque el espacio *contribuye* a constituir el mundo, respondiendo a la esencial espacialidad del "ser ahí" mismo debida a su fundamental estructura del "ser en el mundo".

Capítulo IV

EL "SER EN EL MUNDO" COMO "SER CON" Y "SER SÍ MISMO". EL "UNO"

El análisis de la mundanidad del mundo mantuvo fijos constantemente los ojos en el fenómeno entero del "ser en el mundo", aunque sin que todos los ingredientes constitutivos del fenómeno se destacasen con la misma nitidez fenoménica que el fenómeno del mundo. Se antepuso la exégesis ontológica del mundo a través de lo "a la mano" dentro del mundo, porque en su cotidianidad, en la cual es el tema constante, no sólo es en general el "ser ahí" en un mundo, sino que se conduce relativamente al mundo en una predominante forma de ser. El "ser ahí" es inmediata y regularmente poseído por su mundo. Esta forma de ser del absorberse en el mundo, y con ella el básico "ser en" en general, son lo que determina esencialmente el fenómeno tras del cual vamos ahora con esta cuestión: *quién* es el que en la cotidianidad es el "ser ahí". Todas las estructuras del ser del "ser ahí", por ende también el fenómeno que responde a esta cuestión del "quién", son modos del ser del "ser ahí". La caracterización ontológica de estos modos es una caracterización existenciaria. De aquí que sea menester formular exactamente la cuestión y seña-

lar el camino por el que traer a la vista un nuevo campo de fenómenos de la cotidianidad del "ser ahí". El escrutar en la dirección del fenómeno que permite responder a la cuestión acerca del "quién", conduce a ver estructuras del "ser ahí" que son de igual originalidad que el "ser en el mundo": el "ser con" y el "ser ahí con". En esta forma de ser se funda el modo del cotidiano "ser sí mismo", la explanación del cual hace visible lo que podemos llamar el "sujeto" de la cotidianidad, el "uno". El capítulo sobre el "quién" del "ser ahí" del término medio se articula, según esto, de la siguiente manera: 1. Formulación de la cuestión existenciaria acerca del "quién" del "ser ahí" (§ 25); 2. El "ser ahí con" de los otros y el cotidiano "ser con" (§ 26); 3. El cotidiano "ser sí mismo" y el "uno" (§ 27).

§ 25. Formulación de la cuestión existenciaria acerca del "quién" del "ser ahí"

La respuesta a la cuestión de quién es en cada caso este ente (el "ser ahí") ya se dio, según parece, al indicar formalmente las determinaciones fundamentales del "ser ahí" (*cf.* § 9). El "ser ahí" es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío. Esta caracterización *indica* una estructura *ontológica,* pero sólo esto. Contiene al par la indicación *óntica* —si bien rudimentaria— de que en cada caso es un yo este ente y no otros. El "quién" se responde con el yo mismo, el "sujeto", el "sí mismo". El "quién" es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad. Ontológicamente lo comprendemos como lo "ante los ojos" en cada caso ya y constantemente en una región cerrada y para ésta, como lo situado en la base en un sentido señalado, como *subjectum.* Este sujeto es el mismo en medio de sus múltiples alteraciones y tiene por tanto el carácter del "sí mismo". Aunque se rechace la sustancia psíquica, igual que el "ser cosa" de la conciencia y el "ser objeto" de la persona, ontológicamente no se pasa de sentar algo cuyo ser conserva expresamente o no el sentido del "ser ante los ojos". La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para llegar a la definición del ente con el cual se responde a la cuestión del "quién". El "ser ahí" es tácitamente concebido por adelantado como algo "ante los ojos". En todos los casos implica lo indeterminado de su ser este sentido del ser. El "ser ante los ojos" es, empero, la forma de ser de un ente que no tiene la del "ser ahí".

El ser tan comprensible de suyo ónticamente la afirmación de que soy yo quien es en cada caso el "ser ahí", no debe inducir a la errada opinión de que con ella esté inequívocamente trazado el camino de una exégesis ontológica de lo así "dado". Dudoso resulta hasta si el contenido óntico de la afirmación anterior reproduce siquiera adecuadamente el contenido fenoménico del "ser ahí" cotidiano. Pudiera ser que el "quién" del "ser ahí" cotidiano *no* fuese, justamente, en cada caso yo mismo.

Si es la verificación fenoménica por la forma misma de ser de los entes lo que en la obtención de proposiciones óntico-ontológicas debe prevalecer incluso sobre las respuestas más comprensibles de suyo y desde siempre usuales y sobre la manera de plantear los problemas sacada de estas respuestas, tiene la exégesis fenomenológica del "ser ahí" que guardarse de trastrocar los problemas en lo referente a la cuestión que ahora se trata de plantear.

Pero ¿no se opone a las reglas de toda sana metodología el que el planteo de los problemas no se atenga a los datos evidentes del dominio temático? Y ¿qué más indudable que el dato del yo? Y ¿no hay en este dato la indicación de prescindir, si se quiere explanarlo en su originalidad, de todo lo demás que pueda haber "dado", no sólo de un "mundo" real, sino también del ser de otros "yos"? Quizá es en efecto evidente lo que da esta forma de dar, la simple, formal y refleja percepción del yo. Esta idea abre incluso el acceso a un conjunto de peculiares problemas fenomenológicos que tienen una fundamental importancia como marco de la "fenomenología formal de la conciencia".

Dentro del presente cuerpo de una analítica existenciaria del "ser ahí" fáctico se suscita la cuestión de si dicho método de darse el yo abre el "ser ahí" en su cotidianidad, abre en general el "ser ahí". ¿Es de suyo comprensible *a priori* que el acceso al "ser ahí" haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? ¿Y si esta forma de "darse a sí mismo" el "ser ahí" fuese para la analítica existenciaria una tentación peligrosa, y encima una tentación fundada en el ser mismo del "ser ahí"? Quizá el "ser ahí" diga, siempre que inmediatamente "dice de sí mismo", "soy yo", pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando *no* sea este ente. ¿Y si aquella estructura del "ser ahí" consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el "ser ahí" *no sea él mismo* inmediata y regularmente? ¿Si con el susomentado partir del dato del yo cayese la analítica existenciaria en la trampa, por decirlo así, del "ser

ahí" mismo y de una fácil autointerpretación de éste? ¿Si resultase que queda fundamentalmente indeterminado el horizonte ontológico de la determinación de lo accesible en el simple darse? Es bien posible que sea ónticamente justo decir siempre de este ente que soy "yo", mas la analítica ontológica que haga uso de semejantes afirmaciones habrá de repetirlas con radicales cautelas. El "yo" sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su "contrario" dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el "no-yo" quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del "ser yo", sino que mienta una determinada forma del ser del "yo" mismo, por ejemplo, la pérdida del "sí mismo".

Pero también la exégesis positiva del "ser ahí" hecha hasta aquí prohibe ya el partir del dato formal del yo en busca de una respuesta fenoménicamente suficiente a la cuestión del "quién". La dilucidación del "ser en el mundo" mostró que no "es" inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros. Mas si "los otros" "son ahí con" en cada caso ya en el "ser del mundo", tampoco este hecho fenoménico debe llevar erróneamente a tener por comprensible de suyo y no menesterosa de investigación la estructura *ontológica* de lo así "dado". La cuestión es hacer fenoménicamente visible la forma de este "ser ahí con" en la inmediata cotidianidad y hacer de esta forma la exégesis ontológicamente adecuada.

Así como el ser ónticamente tan comprensible de suyo el "ser en sí" de los entes intramundanos conduce a la errónea convicción de ser tan comprensible de suyo ontológicamente el sentido de este ser y a pasar por alto el fenómeno del mundo, así también el ser ónticamente tan comprensible de suyo que el "ser ahí" es en cada caso el mío alberga en su seno una posible y peligrosa tentación para los correspondientes problemas ontológicos. *Inmediatamente* no sólo es *ontológicamente* un problema el "quién" del "ser ahí", sino que este "quien" resulta encubierto incluso *ónticamente*.

¿Es que, así pues, la respuesta analítico-existenciaria a la cuestión del "quién" carece de todo hilo conductor? En manera al-

1 *Cf.* las verificaciones fenomenológicas de M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, Anhang, pp. 118 *ss.*; igualmente la segunda edición bajo el título *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, pp. 244 ss.

guna. Sólo que como tal no funciona, de los índices formales de la constitución del ser del "ser ahí" dados con anterioridad (§§ 9 y 12), tanto el mencionado hasta aquí cuanto aquel según el cual la "esencia" del "ser ahí" se funda en su existencia. *Si el "yo" es una determinación esencial del "ser ahí", tiene que hacerse de él una exégesis existenciaria.* Entonces, la cuestión del "quién" sólo puede responderse verificando fenoménicamente una determinada forma del ser del "ser ahí". Si sólo *existiendo* es el "ser ahí" en cada caso su "sí mismo", entonces piden tanto la constancia del "sí mismo", cuanto su posible "estado de ser no sí mismo", que se plantee la cuestión de un modo ontológico-existenciario, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados por ella.

Mas si el "sí mismo" debe concebirse *sólo* como un modo del ser de este ente, esto parece ser equivalente a la evaporación del verdadero "núcleo" del "ser ahí". Pero semejantes temores se nutren del absurdo prejuicio de que el ente en cuestión tiene en el fondo la forma de ser de algo "ante los ojos", aun cuando se aleje de él la idea de lo macizo de una cosa corpórea y presente. Pues la *"sustancia"* del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia.*

§ 26. El "ser ahí con" de los otros y el cotidiano "ser con"

La respuesta a la cuestión acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano debe obtenerse mediante el análisis de *aquella* forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el "ser ahí". La investigación busca la orientación en el "ser en el mundo", estructura fundamental del "ser ahí" por la cual resultan codeterminados todos los modos del ser de éste. Si teníamos razón al afirmar que en la anterior explanación del mundo también habían entrado ya en nuestro campo visual los restantes elementos estructurales del "ser en el *mundo*", es forzoso que dicha explanación haya preparado de cierto modo asimismo la respuesta a la cuestión del "quién".

La "descripción" del inmediato mundo circundante, por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente "a la mano", es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que "cortarlo a la medida". Igualmente hace frente

en el material empleado el productor o "proveedor" del mismo como aquel que "sirve" bien o mal. El campo, *v. gr.,* al cual "salimos" a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere en su "ser en sí" a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como "bote ajeno" alude a otros. Los otros que así *hacen frente* en el plexo de útiles "a la mano" del mundo circundante no se añaden mentalmente a una cosa inmediatamente sólo "ante los ojos", sino que estas "cosas" hacen frente destacándose del mundo en que son "a la mano" para los otros, mundo que desde un principio es ya siempre también el mío. En el análisis hecho hasta aquí se empezó por estrechar el círculo de lo que hace frente dentro del mundo, reduciéndolo al útil "a la mano" o a la naturaleza "ante los ojos", esto es, a entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". Esta limitación no era sólo necesaria a fin de simplificar la explanación, sino que ante todo la forma de ser del "ser ahí" de los otros que hace frente dentro del mundo se diferencia del "ser a la mano" y del "ser ante los ojos". El mundo del "ser ahí" da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del "ser ahí",* son ellos mismos, en el modo del "ser en el mundo", "en" el mundo dentro del cual hacen frente al par. Estos entes no son ni "ante los ojos", ni "a la mano", sino que son *tal como* el "ser ahí" mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí.* Si, pues, se quisiera identificar todo mundo con los entes intramundanos, habría que decir que el "mundo" es un "ser ahí".

También la caracterización del hacer frente de los *otros* debe, pues, buscar su orientación en el "ser ahí" *peculiar* en cada caso. ¿No partirá, entonces, de un destacar y aislar el "yo" que la fuerce a buscar luego un paso desde este sujeto aislado hasta los otros? Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este "ser ahí también" con ellos no tiene el carácter ontológico de un "co-ser ante los ojos" dentro de un mundo. El "con" es algo que tiene la forma de ser del "ser ahí", el "también" mienta la igualdad del ser, en el sentido del "ser en el mundo" "curándose de" y "viendo en torno". Hay que comprender

el "con" y el "también" *existenciaria* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* "ser en el mundo" es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del "ser ahí" es un "mundo del con". El "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" intramundano de éstos es "ser ahí con".

Los otros no hacen frente aprehendiéndose primero el sujeto peculiar inmediatamente "ante los ojos" a diferencia de los restantes sujetos también "ante los ojos" no hacen frente en un primario dirigir la vista a sí mismo, como el término por respecto al cual y únicamente así se fija la diferencia. Hacen frente destacándose del *mundo* en que se mantiene esencialmente el "ser ahí" que "ve en torno" "curándose de". Frente a las "explicaciones" del "ser ante los ojos" de otros teoréticamente construidas que con facilidad se imponen, hay que atenerse al indicado hecho fenoménico de su hacer frente *en el mundo circundante en cuanto tal.* Esta inmediata y elemental forma mundana de hacer frente al "ser ahí" va tan lejos, que hasta el "ser ahí" *peculiar* encuentra "delante de sí" *inmediatamente* a sí mismo *apartando la vista* de toda "vivencia" y "centro de actos" o no viendo todavía nada de esto. El "ser ahí" se encuentra "a sí mismo" inmediatamente en *lo que* hace, usa, espera, evita —en lo "a la mano" *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante.

E incluso cuando el "ser ahí" dice de sí expresamente "aquí, yo", ha de comprenderse el adverbio de lugar empleado como pronombre personal por la espacialidad existenciaria del "ser ahí". Ya indicamos al hacer la exégesis de esta espacialidad (§ 23) que este "aquí, yo" no mienta el señalado punto ocupado por la cosa que sería yo, sino que se comprende como "ser en" por el "allí" del mundo "a la mano" en que se mantiene el "ser ahí" en cuanto *"curarse de"*.

G. de Humboldt [1] se ha referido a lenguas que expresan el "yo" mediante un "aquí", el "tú" mediante un "ahí", el "él" mediante un "allí", o que —gramaticalmente formulado— reproducen los pronombres personales por medio de adverbios de lugar. Es objeto de controversia cuál sea precisamente la significación primitiva de las expresiones de lugar, si la adverbial o la pronominal. La disputa pierde su base cuando se observa que los adverbios de lugar tienen una referencia al yo *qua* "ser ahí". El "aquí" "allí" y "ahí" no son primariamente puras determinaciones de lugar

[1] *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829), *Ges. Schriften* (editados por la Academia Prusiana de Ciencias), tomo VI, Sección I, pp. 304-330.

de los entes intramundanos "ante los ojos" en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del "ser ahí". Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del "ser ahí", tienen primariamente una significación existenciaria y no categorial. Pero tampoco son pronombres, su significación es anterior a la diferencia entre adverbios de lugar y pronombres personales; ahora bien, la significación existenciaria precisamente espacial de estas expresiones es prueba de que la interpretación del "ser ahí" no viciada por la teoría ve directamente al "ser ahí" en el *"ser cabe"* el mundo de que se cura *en su sentido espacial, esto es, desalejador en una dirección.* Con el "aquí" no se mienta el "ser ahí" absorto en su mundo volviéndose hacia sí, sino volviéndose de sí al "allí" de algo "a la mano" en el "ver en torno", y sin embargo *se* mienta en la espacialidad existenciaria.

El "ser ahí" se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el "ser ahí con" de los otros hace frente generalmente destacándose de lo "a la mano" dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el "ser ahí" de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas "ante los ojos" que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos "en el trabajo", es decir, primariamente en su "ser en el mundo". Incluso cuando vemos al otro "estar por ahí meramente", no es jamás tomado como la cosa "ante los ojos" que sería un hombre, sino que el "estar por ahí" es un modo de ser existenciario: el demorarse en todo y en nada sin "curarse de", sin "ver en torno". El otro hace frente en su "ser ahí con" en el mundo.

Pero la expresión "ser ahí" muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también "con" otros. No debe pasarse por alto, empero, que usamos la expresión "ser ahí con" para designar *aquel* ser sobre la base del cual son puestos en libertad dentro del mundo los otros que también son. Este "ser ahí con" de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un "ser ahí" y por ende también para los que "son ahí con", porque el "ser ahí" es esencialmente en sí mismo "ser con". Esta proposición fenomenológica: el "ser ahí" es esencialmente "ser con", tiene un sentido ontológico-existenciario. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy "ante los ojos" solo, antes bien son "ante los ojos" asimismo otros de mi especie. Si algo semejante fuese lo mentado con la proposición que dice que el "ser en el mundo" del "ser ahí" está constituido esencialmente por el "ser con", no sería éste una determinación existenciaria

que conviniera al "ser ahí" por sí mismo en virtud de su forma de ser, sino una condición que se produciría según el caso en razón del "ser ante los ojos" otros. El "ser con" determina existenciariamente al "ser ahí" aun cuando fácticamente no es "ante los ojos" ni percibido otro. También el "ser solo" del "ser ahí" es "ser con" en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en y para un "ser con". El "ser solo" es un modo deficiente del "ser con", su posibilidad es la prueba de la realidad del último. Por otra parte, no cesa el fáctico "ser solo" porque sea "ante los ojos" un segundo ejemplar de hombre "junto a" mí, ni diez, ni ciento. Aun cuando sean "ante los ojos" cuantos se quiera, puede el "ser ahí" "ser solo". El "ser con" y la facticidad del "ser uno con otro" no se fundan, por ende, en un "ser juntos ante los ojos" varios "sujetos". Pero tampoco el "ser solo" "entre" muchos quiere decir del ser de estos muchos que se limiten a ser "ante los ojos". También en el ser "entre ellos" ellos "son ahí con"; su "ser ahí con" hace frente en el modo de la indiferencia y la extrañeza. El faltar y el "ser ausente" son modos del "ser ahí con" y sólo posibles porque el "ser ahí", que es "ser con", permite que haga frente en su mundo el "ser ahí" de otros. El "ser con" es una determinación del peculiar "ser ahí" del caso; el "ser ahí con" caracteriza al "ser ahí" de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un "ser con" por obra del mundo de éste. El peculiar "ser ahí" sólo es en tanto tiene la esencial estructura del "ser con", como "ser ahí con" que hace frente para otros.

Si el "ser ahí con" resulta existenciariamente constitutivo del "ser en el mundo", ha de hacerse la exégesis del mismo —así como la del "andar en torno", "viendo en torno", con lo "a la mano" dentro del mundo que caracterizamos por anticipado como "curarse de"— sobre la base del fenómeno de la "cura", que define el ser del "ser ahí" en general (*cf.* el cap. VI de esta Sección). El carácter del ser del "curarse de" no puede ser peculiar al "ser con", bien que esta forma de ser sea un *"ser relativamente a"* entes que hacen frente dentro del mundo, como el "curarse de". Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el "ser ahí" en cuanto "ser con" no tienen la forma de ser del útil "a la mano"; tienen ellos mismos la forma de ser del "ser ahí". "De" estos entes no "se cura", sino que se *"procura por"* ellos.

También el *curarse de* alimentar y vestir, el cuidar del cuerpo enfermo es "procurar por". Mas esta expresión la comprendemos como término técnico para designar un existenciario, paralelamente al empleo del "curarse de". El "procurar por" como fác-

tica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del "ser ahí" en cuanto "ser con". Su fáctica perentoriedad está motivada por el hecho de que el "ser ahí" se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del "procurar por". El "ser uno para otro", "uno contra otro", "uno sin otro", el "pasar de largo uno junto a otro", el "no importarle nada uno a otro" son modos posibles del "procurar por". Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el "ser uno con otro" cotidiano y del término medio. También estos modos de ser presentan el carácter del "no sorprender" y el ser comprensibles de suyo, que es tan peculiar al cotidiano "ser ahí con" de otros dentro del mundo como al "ser a la mano" del útil de que se cura diariamente. Estos modos indiferentes del "ser uno con otro" fácilmente inducen a la exégesis ontológica al error de interpretar inmediatamente el "ser uno con otro" como puro "ser ante los ojos" de varios sujetos. Parece tratarse sólo de insignificantes variedades de la misma forma de ser, y sin embargo hay ontológicamente una esencial divergencia entre el "indiferente" "ser juntas ante los ojos" de cualesquiera cosas y el "no importarle nada uno a otro" de entes que son "uno con otro".

Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el "procurar por" dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su "cura", por decirlo así, poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el "curarse de". Este "procurar por" toma sobre sí, en favor del otro, aquello de que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello. En semejante "procurar por" puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado. Este "procurar por" sustitutivo, que quita la "cura", determina el "ser uno con otro" en amplia medida y concierne regularmente al curarse de lo "a la mano".

Frente a él hay la posibilidad de un "procurar por" que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su "poder ser" existencial, no para quitarle la "cura", sino más bien para devolvérsela como tal. Este "procurar por", que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a "ver a través" de su "cura" y quedar en *libertad para* ella.

El "procurar por" se presenta como una estructura del ser

del "ser ahí" cuyas varias posibilidades son aferradas tanto al "ser" del "ser ahí" "relativamente al mundo de que se cura", cuanto al propio "ser" del "ser ahí" "relativamente a sí mismo". El "ser uno con otro" se funda inmediatamente y muchas veces exclusivamente en aquello de que en semejante ser se cura en común. El "ser uno con otro" que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la "distancia" y la "reserva". El "ser uno con otro" de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza. A la inversa, el común entregarse a la misma causa emana del "ser ahí" realmente "empuñado" en cada caso. Sólo esta *verdadera* unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo.

Entre los dos extremos del "procurar por" positivo, el sustitutivo-dominador y el anticipativo-liberador, se mantiene el cotidiano "ser uno con otro", produciendo múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación caen fuera de los límites de esta investigación.

Así como al "curarse de" corresponde como modo de descubrimiento de lo "a la mano" el "ver en torno", así es el "procurar por" dirigido por el "ver por" alguien y el "ver con buenos ojos" a alguien. Ambos pueden recorrer con el "procurar por" los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar al tratar "sin miramientos" a alguien y al "no ver" a alguien, expresión de la indiferencia.

El mundo no da libertad sólo a lo "a la mano" como entes que hacen frente dentro de él, sino también al "ser ahí", a los otros en su "ser ahí con". Estos entes en libertad en el mundo circundante son, respondiendo al sentido más peculiar de su ser, un "ser en" en el mismo mundo en que son ahí con otros, haciendo frente para éstos. La exégesis hecha de la mundanidad (§ 18) mostró en ésta el todo de referencias de la significatividad. En la familiaridad, desde un principio comprensora, con esta significatividad, permite el "ser ahí" a lo "a la mano" hacer frente como descubierto en su conformidad. El plexo de referencias de la significatividad es fijado al "ser" del "ser ahí" "relativamente a su ser más peculiar", con el que por esencia no puede tener conformidad alguna, antes bien es el ser "por mor del cual" es el "ser ahí" mismo como es.

Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del "ser ahí" el irle en su ser mismo el "ser con" otros. En cuanto "ser con", "es", por ende, el "ser ahí" esencialmente "por

mor de" otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existenciaria. Incluso cuando el fáctico "ser ahí" del caso *no* se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, *es* en el modo del "ser con". En el "ser con" en cuanto existenciario "por mor de" otros es ya abierto el "ser ahí" de estos otros. Este "estado de abiertos" de los otros, constituido desde un principio con el "ser con", también contribuye, pues, a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad fijada al existenciario "por mor de". De donde que la así constituida mundanidad del mundo, en que esencialmente es en cada caso ya el "ser ahí", permita a lo "a la mano" en el mundo circundante hacer frente de tal manera que, a una con ello como aquello "de" que "se cura" "viendo en torno", hace frente el "ser ahí con" de otros. En la estructura de la mundanidad del mundo radica el que los otros no sean inmediatamente "ante los ojos", como sujetos que floten libres junto a otras cosas, sino que se muestren en su especial ser en el mundo circundante destacándose de lo "a la mano" en éste.

El "estado de abierto" del "ser ahí con" de otros, estado inherente al "ser con", quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al "ser ahí" está implícita, por ser el ser del "ser ahí" un "ser con", la comprensión de otros. Como el comprender en general, éste no es un tener noción oriundo de un proceso de conocimiento, sino una forma de ser originalmente existenciaria que hace posible todo conocimiento y noción. El conocerse se funda en el "ser con" originalmente comprensor. Con arreglo a la inmediata forma del ser del "ser en el mundo" "siendo con", el conocerse se mueve inmediatamente dentro del comprensor tener noción de aquello que encuentra delante y "de" que "se cura", "viendo en torno" en el mundo circundante, el "ser ahí" con los otros. Partiendo de aquello de que se cura y con la comprensión de ello es comprendido el "curarse de" que "procura por". El otro es, pues, abierto inmediatamente en el "procurar por" "curándose de".

Mas como inmediata y regularmente se mantiene el "procurar por" en los modos deficientes o al menos indiferentes —en la indiferencia del "pasar de largo uno junto a otro"— ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del "ser reservado", la "simulación" y la "hipocresía", ha menester el "ser uno con otro" de caminos especiales para acercarse a los otros o "penetrar" en ellos.

Pero así como el revelarse o cerrarse se funda en la forma de ser del "ser uno con otro" del caso, más aún, no *es* otra cosa que esta misma forma, así sólo del primario "ser con" el otro brota en cada caso el expreso abrir a este otro el "procurar por" él. Este abrir al otro, si bien *temático* no teorético-psicológico, con facilidad resulta el fenómeno que cae inmediatamente bajo la vista del interesado en los problemas teoréticos de la comprensión de la "vida psíquica ajena". Pero lo que bajo el punto de vista fenoménico representa así "inmediatamente" un modo del comprensor "ser uno con otro" se toma al par como aquello que "inicial" y originalmente hace posible y constituye todo "ser relativamente a otros". Este fenómeno, llamado, no precisamente de una manera feliz, "proyección sentimental", tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, el solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado.

El "ser relativamente a otros" sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del "ser relativamente a cosas ante los ojos". El "otro" ente tiene él mismo la forma de ser del "ser ahí". En el "ser con" y "relativamente a otros" hay, pues, una "relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí". Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del "ser ahí" peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al "ser ahí". El "ser relativamente a otros" se torna entonces "proyección" del peculiar "ser relativamente a sí mismo" *en otro.* El otro es una *doublette* del "sí mismo".

Mas es fácil de ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que el "ser" del "ser ahí" "relativamente a sí mismo" sea el "ser relativamente a otro". Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, otro tanto seguirá siendo enigmático cómo pueda abrir al otro en cuanto tal el "ser" del "ser ahí" "relativamente a sí mismo".

El "ser relativamente a otros" no es sólo una peculiar e irreducible "relación de ser"; en cuanto "ser con", es ya con el ser del "ser ahí". Sin duda no cabe negar que el vivo conocerse mutuamente sobre la base del "ser con" depende con mucha frecuencia de la amplitud en que se comprenda a sí mismo en el caso el peculiar "ser ahí"; pero esto sólo quiere decir hasta qué punto permite "ver a través" de él o no se ha desfigurado el esencial "ser con" otros, lo que sólo es posible si en cuanto "ser en

el mundo" es el "ser ahí" en cada caso ya con otros. La "proyección sentimental" no es lo que constituye el "ser con", sino algo sólo posible sobre la base de éste y motivado por los predominantes modos deficientes del "ser con" en lo que tienen de inevitables.

Pero el que la "proyección sentimental" no sea un fenómeno existenciario original, como tampoco el conocimiento en general, no quiere decir que no plantee ningún problema. La especial hermenéutica de ella habrá de mostrar cómo las varias posibilidades de ser del "ser ahí" mismo extravían y obstruyen el "ser uno con otro" y su conocerse, hasta dar en el suelo con todo genuino "comprender" y obligar al "ser ahí" a refugiarse en sustitutivos; y qué clase de condición existenciaria positiva de su posibilidad presupone la justa comprensión del prójimo. El análisis ha mostrado que el "ser con" es un constituyente existenciario del "ser en el mundo". El "ser ahí con" se presenta como una peculiar forma de ser de entes que hacen frente dentro del mundo. En tanto el "ser ahí" en general *es*, tiene la forma de ser del "ser uno con otro". Éste no puede concebirse como un resultado de sumar varios "sujetos" "ante los ojos". El encontrar delante un número determinado de "sujetos" sólo resulta por su parte posible si se trata simplemente como "números" a los otros que hacen frente inmediatamente en su "ser ahí con". Tal número sólo se descubre a través de un determinado "ser uno con otro" y "relativamente a otro". Este "ser con", que es un ser "sin miramientos" "cuenta" los otros sin que seriamente "cuente con" ellos, ni siquiera "tenga que ver" con ellos.

El peculiar "ser ahí", como el "ser ahí con" de otros, hace frente inmediata y regularmente destacándose del "mundo del con" de que se cura en el mundo circundante. El "ser ahí" no es él mismo cuando se absorbe en el mundo de que se cura, es decir, al par en el "ser con" los otros. *¿Quién* es, pues, el que ha tomado sobre sí el ser en la forma del cotidiano "ser uno con otro"?

§ 27. El cotidiano "ser sí mismo" y el "uno"

El resultado *ontológicamente* relevante del anterior análisis del "ser con" reside en la evidencia de que el "carácter de sujetos" del peculiar "ser ahí" y de los otros se define existenciariamente, es decir, por ciertos modos de ser. En aquello de que se cura en el mundo circundante hacen frente los otros como lo que son, y *son* lo que hacen.

En el curarse de lo que se ha emprendido con, para y contra los otros, descansa constantemente la cura sobre una diferencia frente a los otros, ya sea sólo para borrarla, ya sea que el peculiar "ser ahí", habiendo quedado a la zaga de los otros, quiera recuperar el terreno perdido en la relación con ellos, ya sea que el "ser ahí" se alce sobre los otros para abatirlos. El "ser uno con otro" es —ocultamente para él mismo— inquietado por la cura de esta distancia. Dicho existenciariamente, tiene el carácter de la "distanciación". Cuanto menos "sorprendente" para el cotidiano "ser ahí" esta forma de ser, tanto más original y encarnizadamente opera.

Ahora bien, en esta distanciación inherente al "ser con" entra esto: en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el "ser ahí" bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "ser ahí". Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es "sorprendente", sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el "ser ahí" en cuanto "ser con". Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros", a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano "ser uno con otro" "son ahí" inmediata y regularmente. El "quién" no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno".

En lo anterior se mostró cómo en cada caso ya es "a la mano" y se cura concomitantemente de él en el inmediato mundo circundante el "mundo circundante" público. En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de tal suerte que todavía se borra más lo característico y difencial de los otros. En este "no sorprender", antes bien resultar inapresable, es donde despliega el "uno" su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del "montón" como *se* apartan de él; encontramos "sublevante" lo que *se* encuentra sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.

El "uno" mismo tiene sus peculiares modos de ser. La mencionada tendencia del "ser con" que llamamos la distanciación se funda en que el "ser uno con otro" en cuanto tal se cura del

"término medio". Éste es un carácter existenciario del "uno". Al "uno" le va en su ser esencialmente tal carácter. Por eso se mantiene fácticamente en el término medio de aquello que "está bien", que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. Este término medio en la determinación de lo que puede y debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del "ser ahí", que llamamos el "aplanamiento" de todas las posibilidades de ser.

"Distanciación", "término medio", "aplanamiento" constituyen, en cuanto modos de ser del "uno", lo que designamos como "la publicidad". Ésta es lo que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del "ser ahí" y tiene en todo razón. Y no porque posea una señalada y primaria "relación de ser" con las "cosas", no porque haga "ver a través" del "ser ahí" en forma singularmente apropiada, sino justo por no entrar "en el fondo de los asuntos", por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos.

El "uno" es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el "ser ahí" urge a tomar una decisión. Pero por simular el "uno" todo juzgar y decidir, le quita al "ser ahí" del caso la responsabilidad. El "uno" puede darse el gusto, por decirlo así, de que "uno" apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El "uno" "fue" siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido "nadie". En la cotidianidad del "ser ahí" es lo más obra de aquel del que tenemos que decir que no fue nadie.

El "uno" "descarga" así al "ser ahí" del caso en su cotidianidad. No sólo esto; con este descargar del ser sale el "uno" al encuentro del "ser ahí", en tanto en éste se halla ínsita la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil. Y por este salir constantemente el "uno" al encuentro del "ser ahí" del caso con su descargar del ser, conserva y consolida su tenaz dominio.

Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros".

En los expuestos caracteres del ser del cotidiano "ser uno con otro", la "distanciación", el "término medio", el "aplanamiento", la "publicidad", el "descargar del ser" y el "salir al encuentro", estriba la inmediata "constancia" del "ser ahí". Esta constancia no concierne al duradero "ser ante los ojos" de algo, sino a la forma de ser del "ser ahí" en cuanto "ser con". Siendo en los modos nombrados, aún no se ha encontrado ni perdido el "sí mismo" del peculiar "ser ahí", ni el "sí mismo" del otro. "Uno" es en el modo del "estado de ser no en sí mismo" y la "impropiedad". Este modo de ser no significa menoscabo alguno de la facticidad del "ser ahí", como tampoco el "uno" es, por ser el "nadie", una nada. Al contrario, en esta forma de ser es el "ser ahí" un *ens realissimum,* caso de que se comprenda "realidad" como ser en la forma del "ser ahí".

Ciertamente que el "uno" dista tanto de ser "ante los ojos" como el "ser ahí" en general. Cuanto más francamente gesticula el "uno", tanto más inapresable y disimulado es, pero tanto menos es también una nada. Al "ver" óntico-ontológico exento de prevenciones se le desemboza como el "sujeto más real" de la cotidianidad. Y si no es accesible como una piedra "ante los ojos", esto no decide lo más mínimo de su forma de ser. No se debe ni decretar precipitadamente que el "uno" no es "propiamente" nada, ni rendir tributo a la opinión de que se ha hecho la exégesis ontológica del fenómeno cuando se lo ha, digamos, "explicado" como el resultado final del "ser juntos ante los ojos" varios sujetos. A la inversa, la acuñación de los conceptos de su ser ha de regirse por estos fenómenos innegables.

El "uno" tampoco es lo que se dice un "sujeto universal" que flote sobre otros muchos. A esta manera de concebirlo sólo se puede llegar cuando no se comprende como forma de ser del "ser ahí" el ser de los "sujetos", sino que se los toma por "casos" efectivamente "ante los ojos" de un género de la misma índole. En esta manera de tomarlo no hay más posibilidad ontológica que la de comprender todo lo que no es "caso" en el sentido de la especie y el género. El "uno" no es el género del "ser ahí" del caso, ni tampoco permite encontrárselo delante como una peculiaridad permanente de este ente. El fracaso de la lógica tradicional también frente a estos fenómenos no puede admirar, si se considera que la lógica tradicional tiene su fundamento en una ontología de lo "ante los ojos" y encima rudimentaria. De aquí que sea radicalmente imposible hacerla más flexible con todas las correcciones y ampliaciones que se quiera. Estas refor-

mas de la lógica orientadas en el sentido de las "ciencias del espíritu" no hacen más que aumentar la confusión ontológica.

El "uno" es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del "ser ahí" y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del "ser ahí". Lo perentorio y expreso de su dominación pueden cambiar históricamente.

El "sí mismo" del "ser ahí" cotidiano es el "uno mismo", que distinguimos del "sí mismo" propio, es decir, realmente "empuñado". En cuanto "uno mismo" es el "ser ahí" del caso "disipado" en el "uno" y tiene primero que encontrarse. Esta disipación caracteriza al "sujeto" de la forma de ser que conocemos como absorberse, "curándose de", en el mundo que hace frente inmediatamente. Si el "ser ahí" es familiar para sí mismo como "uno mismo", esto quiere decir al par que el "uno" diseña la interpretación inmediata del mundo y del "ser en el mundo". El "uno mismo", por mor del cual es cotidianamente el "ser ahí", articula el plexo de referencias de la significatividad. El mundo del "ser ahí" da libertad a los entes que hacen frente sobre el fondo de una totalidad de conformidad que es familiar al "uno" y dentro de los límites fijados con el término medio del "uno". *Inmediatamente* es el "ser ahí" fáctico en el "mundo del con" descubierto en el término medio. *Inmediatamente* no "soy" "yo", en el sentido del "sí mismo" peculiar, sino los otros, en el modo del "uno". Partiendo de éste y como siendo éste resulto "dado" inmediatamente a mí "mismo". Inmediatamente es el "ser ahí" "uno" y regularmente sigue siéndolo. Cuando el "ser ahí" descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el "mundo" y abrir el "ser ahí" como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el "ser ahí" se echa el cerrojo a sí mismo.

Con la exégesis del "ser con" y del "ser sí mismo" mediante el "uno" está respondida la pregunta acerca del "quién" de la cotidianidad del "ser uno con otro". Estas consideraciones han aportado al par una comprensión concreta de la estructura fundamental del "ser ahí". El "ser en el mundo" se ha hecho visible en su cotidianidad y término medio.

El "ser ahí" cotidiano saca la interpretación preontológica de su ser de la inmediata forma de ser del "uno". La exégesis ontológica sigue inmediatamente esta tendencia interpretativa, comprendiendo el "ser ahí" por el mundo y encontrándolo delante

como ente intramundano. No sólo esto; hasta el sentido del ser, sobre el fondo del cual se comprenden los entes que son estos "sujetos", tolera la "inmediata" ontología del "ser ahí" que se lo imponga el "mundo". Pero como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, aparece en su lugar lo "ante los ojos" dentro del mundo, las cosas. El ser de los entes que "son ahí con" resulta concebido como "ser ante los ojos". Así es como la exhibición del fenómeno positivo del "ser en el mundo" inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las raíces el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser. *Ella misma en su forma de ser cotidiana se encubre y engaña inmediatamente.*

Si ya el ser del cotidiano "ser uno con otro", que bajo el punto de vista ontológico parece acercarse al puro "ser ante los ojos", es fundamentalmente diverso de éste, menos aún podrá concebirse como "ser ante los ojos" el ser del "sí mismo" propio. *El "ser sí mismo" propio* no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del "uno", sino que *es una modificación existencial del "uno" en cuanto éste es un esencial existenciario.*

La "mismidad" del "sí mismo" existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias.

Capítulo V

EL "SER EN" EN CUANTO TAL

§ 28. La tarea de un análisis temático del "ser en"

La analítica existenciaria del "ser ahí" tiene por tema directivo en su estadio preparatorio la constitución fundamental de este ente, el "ser en el mundo". Su meta inmediata es poner fenoménicamente de relieve la estructura original y unitaria del ser del "ser ahí", de la que se derivan ontológicamente las posibilidades y modos "de ser" de éste. Hasta aquí se dirigió la caracterización fenoménica del "ser en el mundo" al elemento estructural constituido por el mundo y a dar respuesta a la cuestión de quién fuera este ente en su cotidianidad. Pero ya al señalar por primera vez los temas de un análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí" se dio por adelantado una orientación acerca del *"ser en" en*

cuanto tal[1] y se la corroboró en el modo concreto del conocimiento del mundo.[2]

El haber empezado por este básico elemento estructural respondió al designio de practicar desde un principio el análisis de los distintos elementos sin perder de vista el todo estructural, evitando el hacer saltar en pedazos el fenómeno unitario. Ahora se trata de hacer tornar a la exégesis al fenómeno del "ser en", conservando lo ganado en el análisis concreto del mundo y del quién. Esta consideración más a fondo del mismo fenómeno no tiene el solo propósito de obligar a la totalidad estructural del "ser en el mundo" a comparecer de nuevo y con más seguridad ante la vista del fenomenólogo, sino también el de franquear el camino a la aprehensión del ser original del "ser ahí" mismo, la "cura".

Pero ¿qué más cabrá poner de manifiesto en el "ser en el mundo", después de los esenciales rasgos del "ser cabe el mundo" ("curarse de"), del "ser con" ("procurar por") y del "ser sí mismo" ("quién")? En rigor, queda aún la posibilidad de ensanchar el análisis caracterizando comparativamente las variedades del "curarse de" y de su "ver en torno" y del "procurar por" y de su "ver por", y de diferenciar al "ser ahí" de todo ente que no tenga su forma, explanando con más detalle el ser de todo posible ente intramundano. Incuestionablemente, se descubren en esta dirección faenas no llevadas a cabo. Lo hasta aquí puesto de manifiesto ha menester de muchos complementos, si se quiere llegar a tener una idea cabal del *apriori* existenciario de la antropología filosófica. La presente investigación no se propone, empero, esta meta. *Su intención es ontológico-fundamental.* Si, pues, preguntamos temáticamente por el "ser en", ello no quiere decir que pretendamos aniquilar la originalidad del fenómeno, derivándolo de otros, es decir, analizándolo en el inadecuado sentido de un resolverlo en otros. Pero el que lo original no sea derivable, no excluye el que se integre de una pluralidad de "caracteres de ser". Los que, de presentarse, son de igual originalidad existenciaria. El fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple "primer principio".

¿En qué dirección se trata de mirar para llegar a ver las características fenoménicas del "ser en" en cuanto tal? Obtenemos

1 *Cf.* § 12, pp. 65 *ss.*
2 *Cf.* § 13, pp. 72-76.

la respuesta recordando lo que se reveló a la insistente mirada del fenomenólogo al señalar por primera vez el fenómeno: el "ser en" a diferencia de la interioridad "ante los ojos" de algo "ante los ojos" "en" algo "ante los ojos"; el "ser en" no como una condición de un sujeto "ante los ojos" operada ni siquiera suscitada por el "ser ante los ojos" de un "mundo"; el "ser en", antes bien, como esencial "forma de ser" de este ente mismo. Pero ¿qué otra cosa se tiene con este fenómeno que el *commercium* "ante los ojos" *entre* un sujeto "ante los ojos" y un objeto "ante los ojos"? Esta interpretación se acercaría ya más a los fenómenos, si dijese: el *"ser ahí" es el ser* de este "entre". Inductor en error resultaría, a pesar de todo, el buscar la orientación en el "entre". Sin advertirlo, se sientan de un modo ontológicamente indeterminado los entes entre los cuales "es" este "entre" en cuanto tal. El "entre" es concebido desde luego como el resultado de la *convenientia* de dos entes "ante los ojos". Pero el previo sentar éstos *hace saltar,* sin remisión, el fenómeno, y es empresa vana la de querer recomponer éste con los pedazos. No falta sólo el "aglutinante"; se ha hecho saltar o no se llegó ni siquiera a ver el "esquema" con arreglo al cual habría que llevar a cabo la reconstrucción. Lo decisivo bajo el punto de vista ontológico está, justamente, en guardarse por adelantado de hacer saltar el fenómeno, es decir, en asegurarse la posesión de su contenido fenoménico positivo. El que para ello sea menester una gran prolijidad es tan sólo la expresión del hecho de que algo comprensible ónticamente de suyo ha sido desfigurado ontológicamente en la forma tradicional de tratar el "problema del conocimiento" hasta el punto de no resultar visible.

El ente constituido esencialmente por el "ser en el mundo" *es* él mismo en cada caso *su* "ahí". En su sentido corriente, alude el "ahí" al "aquí" y el "allí". El "aquí" de un "yo, aquí" se comprende siempre por un "allí" "a la mano" en el sentido del ser, "curándose de", dirigiendo y desalejando, relativamente a este "allí". La espacialidad existenciaria del "ser ahí", que de tal suerte determina su "lugar", está fundada ella misma en el "ser en el mundo".

El "allí" es la determinación de algo que hace frente dentro del *mundo*. Un "aquí" y un "allí" sólo son posibles en un "ahí", es decir, si *es* un ente que ha abierto como ser del "ahí" la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del "estado de no cerrado". La expresión "ahí" mienta este esen-

cial "estado de abierto". Gracias a éste, *es* este ente (el "ser ahí"), a una con el *ser ahí* de un mundo para él, él mismo "ahí".

La expresión figurada y óntica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existenciaria de este ente consistente en que este ente *es* en el modo de ser su "ahí". Es "iluminado" quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* "ser en el mundo"; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existenciariamente iluminado se le vuelve lo "ante los ojos" accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El "ser ahí" trae consigo, de suyo, su "ahí"; careciendo de él, no sólo no es, *de facto,* sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. *El "ser ahí" es su "estado de abierto".*

Se trata de poner de manifiesto la constitución de este ser. Mas en tanto que la esencia de este ente es la existencia, la proposición existenciaria "el 'ser ahí' *es* su 'estado de abierto'" quiere decir a la vez: el ser que a este ente le va en su ser, es ser su "ahí". Además de caracterizar la constitución primaria del ser del "estado de abierto", es menester, con arreglo a la tendencia del análisis, hacer la exégesis de la "forma de ser" en que este ente es *cotidianamente* su "ahí".

El capítulo que toma sobre sí la explanación del "ser en" en cuanto tal, es decir, el ser del "ahí", se divide en dos partes: *A.* La constitución existenciaria del "ahí". B. El ser cotidiano del "ahí" y la "caída" del "ser ahí".

Los dos modos constitutivos, igualmente originales, de ser el "ahí" los vemos en el "encontrarse" y el "comprender"; su análisis logra en cada caso la necesaria verificación fenoménica mediante la exégesis de un modo concreto e importante en relación con los problemas ulteriores. "Encontrarse" y "comprender" son determinados con igual originalidad por el "habla".

En *A* (la constitución existenciaria del "ahí") se trata, según esto: el *ser ahí* como "encontrarse" (§ 29), el temor como un modo del "encontrarse" (§ 30), el *ser ahí* como "comprender" (§ 31), el "comprender" y la "interpretación" (§ 32), la "proposición" como modo derivado de la "interpretación" (§ 33), el *ser ahí,* el "habla" y el lenguaje (§ 34).

El análisis de los "caracteres de ser" del *ser ahí* es un análisis existenciario. Esto quiere decir: los caracteres no son peculiaridades de algo "ante los ojos", sino modos esencialmente existenciarios de ser. Hay que poner de manifiesto, por ende, su "forma de ser" en la cotidianidad.

En *B* (el ser cotidiano del "ahí" y la "caída" del "ser ahí") se analizan, respondiendo al constitutivo fenómeno del "habla", de la "vista" entrañada en el "comprender", y conforme a la interpretación inherente a éste, los siguientes modos existenciarios del ser cotidiano del "ahí": las "habladurías" (§ 35), la "avidez de novedades" (§36), la "ambigüedad" (§ 37). En estos fenómenos se hace visible la exégesis como "caída"; "caer" que representa un modo existenciariamente peculiar de movimiento (§ 38).

A. *Constitución existenciaria del "ahí"*

§ 29. El *ser ahí* como "encontrarse"

Lo que designamos *ontológicamente* con el término "encontrarse" es *ónticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Antes de toda psicología de los sentimientos, que dicho sea de paso es campo que está aún completamente inculto, se trata de ver este fenómeno como un fundamental existenciario y perfilar su estructura.

La serena ecuanimidad, lo mismo que la velada melancolía, del cotidiano "curarse de", el deslizarse de aquélla a ésta y viceversa, el resbalar hasta el mal humor, no son ontológicamente una nada, por muy inadvertidos que resulten estos fenómenos, como lo más fugaz e indiferente, en apariencia, del "ser ahí". El hecho de que los sentimientos puedan trastrocarse y enturbiarse sólo dice que el "ser ahí" es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. La ausencia de un estado de ánimo definido, que a menudo se sostiene igual e incolora largo tiempo y que no debe confundirse con un estado de ánimo francamente "negativo", dista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el "ser ahí" insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se *sabe*. Y el "ser ahí" no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de "abrir" de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original "abrir" que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el "ser ahí" es colocado ante su ser como "ahí". Y a su vez puede un estado de ánimo "levantado" levantar la patente carga del ser; también esta posibilidad en el orden de los estados de ánimo "abre" el carácter de carga del "ser ahí", aunque sea por la vía paradójica del levantarla. El estado de ánimo hace patente "cómo le va a uno". En este "cómo le va a uno" coloca el estado de ánimo al ser en su "ahí".

En el estado de ánimo es siempre ya "abierto" afectivamente el "ser ahí" como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al "ser ahí" en su ser como el ser que el "ser ahí" ha de ser existiendo. "Abierto" no quiere decir conocido en cuanto tal. Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del "ser ahí" como el nudo hecho de "que el 'ser ahí' es y ha de ser". Se hace patente el puro hecho de "que es"; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad. La circunstancia de que no menos cotidianamente el "ser ahí" no "caiga en la cuenta" de semejantes estados de ánimo, es decir, no "busque" que le "abran" lo que "abren", ni se preste a que lo coloquen ante lo "abierto" por ellos, no es una instancia *en contra* del fenómeno del afectivo "estado de abierto" del ser del "ahí" en su "que es", sino *una prueba* de él. El "ser ahí" esquiva *óntico*-exitencialmente por lo regular el ser "abierto" en el estado de ánimo; lo que quiere decir *ontológico*-existenciariamente: en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el "ser ahí" en su ser entregado a la responsabilidad del "ahí". En el esquivar mismo *es* "abierto" el "ahí".

Este carácter del ser del "ser ahí", embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien "abierto", este "que es", lo llamamos el "estado de yecto" de este ente en su "ahí", de tal suerte que en cuanto es un "ser en el mundo", es el "ahí". La expresión "estado de yecto" busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad.* El "que es y ha de ser" "abierto" en el "encontrarse" del "ser ahí" no es ese "que es" que se expresa ontológico-categorialmente en la "efectividad" inherente al "ser ante los ojos". Ésta sólo se vuelve accesible en un fijar la vista en ella. El "que es" "abierto" en el "encontrarse" ha de concebirse, en cambio, como una determinación existenciaria de *aquel* ente que es en el modo del "ser en el mundo". La *"facticidad" no es la "efectividad" del* factum brutum *de algo "ante los ojos", sino un carácter del ser del "ser ahí" acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido.* Ante el "que es" de la "facticidad" no podemos encontrarnos nunca en una intuición.

El ente del carácter del "ser ahí" es su "ahí" en el modo consistente en que, expresamente o no, "se encuentra" en su "estado de yecto". En el "encontrarse" es siempre ya el "ser ahí" colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un "encontrarse" afectivamente de alguna manera. Como ente que

es entregado a la responsabilidad de su ser, resulta entregado también a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya —encontrado en un encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir. El estado de ánimo no "abre" en el modo del mirar al "estado de yecto", sino como versión y a-versión. Regularmente no se vierte hacia el carácter de carga del "ser ahí" patente en él, y menos regularmente que nunca hacia este carácter en cuanto "ser levantado" en el estado de ánimo "levantado". Esta aversión es lo que es, siempre, en el modo del "encontrarse".

Sería desconocer por completo el fenómeno de *lo que* "abre" el estado de ánimo y del *cómo* lo "abre", pretender reunir con "lo 'abierto'" lo que el "ser ahí" que "se encuentra" afectivamente de cierta manera conoce, sabe y cree "a la vez". Ni siquiera en el caso de ser el "ser ahí" "seguro" de su "adónde" en una fe, o de creer conocer el "de dónde" en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al "ser ahí" ante el "que es" de su "ahí" como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad. Bajo el punto de vista ontológico-existenciario no hay la menor razón para rebajar la "evidencia" del "encontrarse", midiéndola por la certeza apodíctica de un conocimiento teorético de lo puramente "ante los ojos". Pero en nada menor es *aquel* falseamiento de los fenómenos que los quita de en medio, obligándolos a refugiarse en lo irracional. Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego.

El poder, deber y necesitar un "ser ahí" hacerse con su saber y querer fácticamente dueño del estado de ánimo puede significar una primacía de la voluntad y del conocimiento en ciertas posibilidades del existir. Tan sólo no debe conducir ello al error de negar ontológicamente al estado de ánimo el ser la forma de ser original del "ser ahí" en que éste es "abierto" para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de "abrir". Y además, nunca nos hacemos dueños del estado de ánimo librándonos de todo estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo opuesto. Como *primer* carácter ontológico esencial del "encontrarse" obtenemos éste: *el "encontrarse" "abre" el "ser ahí" en su "estado de yecto" e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva.*

Ya por esto resulta visible que el "encontrarse" está muy le-

jos de ser nada parecido al encontrar ante sí un estado psíquico. Dista tanto de tener el carácter de una aprehensión refleja, que ninguna reflexión inmanente puede encontrar ante sí "vivencias" sino sólo porque el "ahí" es ya "abierto" en el "encontrarse". El "mero estado de ánimo" "abre" el "ahí" con más originalidad, pero paralelamente también lo "cierra" con más tenacidad, que todo *no*-percibir.

Es lo que muestra el *mal* humor. En él se vuelve el "ser ahí" ciego para sí mismo, se cubre de velos el mundo circundante "de" que "se cura", se extravía el "ver en torno" del "curarse de". El "encontrarse" dista tanto de ser reflejo, que cae sobre el "ser ahí" justamente en su irreflexiva y exhaustiva entrega al "mundo" "de" que "se cura". El estado de ánimo "cae sobre". No viene ni de "fuera" ni de "dentro", sino que como modo del "ser en el mundo" emerge de este mismo. Pero con esto pasamos de un deslinde negativo del "encontrarse" por respecto a la aprehensión refleja de lo "interior", a una visión positiva de su carácter de "forma de ser" que "abre". *El estado de ánimo ha "abierto" en cada caso ya el "ser en el mundo" como un todo y hace por primera vez posible un "dirigirse a...".* El ser en un estado de ánimo no se refiere primariamente a lo psíquico, no es ningún estado interno que se exterioriza de un modo enigmático y destiñe sobre cosas y personas. En esto se muestra el *segundo* carácter esencial del "encontrarse". Éste es una forma existenciaria fundamental del *"estado de abiertos" con igual originalidad* del mundo, el "ser ahí con" y la existencia, porque esta última es esencialmente "ser en el mundo".

Junto a las dos explanadas determinadas esenciales del "encontrarse", el "abrir" el "estado de yecto" y el "abrir" en todos los casos el entero "ser en el mundo", es de notar una *tercera,* que ante todo ayuda a comprender más a fondo la mundanidad del mundo. En pasaje anterior[1] se dijo: el mundo ya previamente "abierto" permite que haga frente lo intramundano. Este previo "estado de abierto" del mundo, inherente al "ser en", es constituido concomitantemente por el "encontrarse". El permitir hacer frente es primariamente cosa *del "ver en torno",* no nada más que un sentir o un mirar fijamente. El permitir hacer frente "curándose de" y "viendo en torno" tiene —así podemos verlo ahora más exactamente desde el "encontrarse"— el carácter del "ser golpeado". Mas el "ser golpeado", por lo que hay de inservible, de resistente, de amenazador en lo "a la mano", sólo resulta ontológicamente

[1] *Cf.* § 18, pp. 97 *ss.*

posible en tanto que el "ser en" en cuanto tal es desde luego determinado existenciariamente de tal suerte que puede "ser herido" en este modo por lo que hace frente dentro del mundo. Este "ser herido" está fundado en el "encontrarse", que "abre" el mundo sobre un fondo, por ejemplo, de amenaza. Sólo aquello que es en el "encontrarse" del temer, o del no temer, puede "descubrir" lo "a la mano" en el mundo circundante como amenazador. El ser en un estado de ánimo del "encontrarse" constituye existenciariamente esa patencia del mundo que es peculiar del "ser ahí".

Y sólo porque los "sentidos" son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la "forma de ser" del "ser en el mundo" "encontrándose", pueden resultar "afectados" y "tener sentido para", de tal suerte que lo que los "afecta" se muestre en la "afección". Nada semejante a esta "afección" tendría lugar ni con la más intensa presión y resistencia; la resistencia permanecería esencialmente no "descubierta", si un "ser en el mundo" "encontrándose" no se hubiese ya "referido" a un "ser herido", por entes intramundanos, condicionado por estados de ánimo. *En el "encontrarse" hay existenciariamente un "estado de referido", "abriendo", al mundo, a base del cual "estado de referido" puede hacer frente lo que "hiere".* Bajo el punto de vista *ontológico* tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario "descubrimiento" del mundo al "mero estado de ánimo". Una pura intuición, aunque penetrase hasta las últimas venas del ser de algo "ante los ojos", no lograría jamás "descubrir" nada parecido a lo amenazador.

La posibilidad de que el cotidiano "ver en torno" vea mal, sucumba en alto grado a la ilusión, al fundarse en el "encontrarse" que "abre" primariamente, es, medida con la idea de un conocimiento absoluto del "mundo", un μὴ ὄν. Pero la positividad existenciaria de la ilusión resulta de todo punto desconocida con tales valoraciones ontológicamente injustificadas. Justo en la inestable, en la afectivamente oscilante visión del "mundo", es donde se muestra lo "a la mano" en su específica mundanidad, que no es la misma dos días seguidos. El "dirigir la vista" teorético ha cegado siempre ya la luz del mundo, reduciéndolo a la uniformidad de lo puramente "ante los ojos", aunque dentro de esta uniformidad haya encerrado un nuevo tesoro, el de lo que puede "descubrirse" en el puro "determinar". Pero ni siquiera la más pura θεωρία ha dejado lejos de sí todo estado de ánimo; hasta a su puro "dirigir la vista" únicamente se le muestra lo no más que

"ante los ojos" en su puro "aspecto" cuando puede dejarlo venir hacia ella, en el *sereno* "demorarse cabe..." de la ῥᾳστώνη y la διαγωγή.[1] No se pretenderá confundir esta descripción ontológico-existenciaria del "determinar" cognoscitivo que lo muestra fundado en el "encontrarse" del "ser en el mundo" con un intento de entregar ónticamente la ciencia al "sentimiento".

No puede entrar en los problemas propios de la presente investigación la exégesis de los diversos modos del "encontrarse" y sus relaciones de fundamentación. Bajo los nombres de pasiones y sentimientos son los fenómenos conocidos ónticamente ha largo tiempo y han sido siempre estudiados en la filosofía. No es ningún azar que la primera exégesis sistemática de las pasiones que nos haya sido trasmitida no se encuentre hecha dentro del marco de la *psicología*. Aristóteles estudia los πάθη en el segundo libro de su *Retórica*. Hay que tomar ésta como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del "ser uno con otro" —en contra del tradicional orientarse el concepto de retórica por lo que se dice una "disciplina". La "publicidad" como "forma de ser" del "uno" (*cf.* § 27) no se limita a tener su estado de ánimo; necesita uno y se lo "hace". En el seno de él y partiendo de él habla el orador. Éste ha menester de una comprensión de las posibilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos del modo justo.

Conocida es la ulterior exégesis de las pasiones en el Pórtico e igualmente su trasmisión por la teología patrística y escolástica a la Edad Moderna. Lo que no se advierte es que la básica exégesis ontológica de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención. Por lo contrario: pasiones y sentimientos caen temáticamente entre los fenómenos psíquicos, de los cuales funcionan por lo regular como la tercera clase, al lado de la representación y la voluntad. Descienden al bajo nivel de fenómenos concomitantes.

Es un mérito de la escuela fenomenológica haber fijado de nuevo unos ojos limpios en estos fenómenos. No sólo esto; recogiendo ante todo estímulos procedentes de San Agustín y de Pascal,[2] ha dirigido Scheler el estudio de estos problemas hacia las

1 *Cf.* Aristóteles, *Met.* A 2, 982 b 22 *sqq.*

2 *Cf.* *Pensées,* loc. cit. *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils on fait une des leurs plus utiles sentences;* cf. S. Agustín,

relaciones de fundamentación entre los actos "reperesentativos" y los "interesados". Empero, aún aquí, siguen en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciarios del fenómeno del acto en general.

El "encontrarse" no se limita a "abrir" el "ser ahí" en su "estado de yecto" y su "estado de referido" al mundo "abierto" en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existenciaria en que el "ser ahí" se está entregando constantemente al "mundo", se deja "herir" por éste de tal suerte que en cierto modo se esquiva a sí mismo. La constitución existenciaria de este esquivar quedará clara al estudiar el fenómeno de la "caída".

El "encontrarse" es una forma existenciaria fundamental en que el "ser ahí" es su "ahí". No se limita a caracterizar ontológicamente el "ser ahí", sino que en razón de su "abrir" es al par de una importancia metódica fundamental para la analítica existenciaria. Como toda exégesis ontológica, esta analítica no puede hacer otra cosa que preguntarle, digámoslo así, por su ser a entes ya "abiertos" previamente. Y ha de atenerse a las señaladas posibilidades de "abrir", las de mayor alcance, del "ser ahí", para recibir de ellas la información sobre estos entes. La exégesis fenomenológica ha de dar al "ser ahí" mismo la posibilidad de "abrir" originalmente, dejándole que se interprete a sí mismo, por decirlo así. Si interviene en este "abrir", es sólo para elevar existenciariamente al concepto el contenido fenomenológico de lo "abierto".

Con vistas a la ulterior exégesis de un "encontrarse" fundamental del "ser ahí", de singular importancia ontológico-existenciaria, la angustia (*cf.* § 40), va a exhibirse en forma aún más concreta el fenómeno del "encontrarse" en el modo preciso del *temor*.

§ 30. El temor como modo del "encontrarse" [1]

El fenómeno del temor se presta a que se le considere bajo tres puntos de vista; analizamos aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Estos puntos de vista posibles y coherentes entre sí no son casuales. En ellos se pone de manifiesto la estructura del "encontrarse" en general. El análisis se completa indicando las posibles modificaciones del temor, de las que concierne cada una a un elemento estructural distinto.

Opera (Migne P. L., tomo VIII), *Contra Faustum,* lib. 32, cap. 18: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

[1] *Cf.* Aristóteles, *Retórica* B 5, 1382 a 20-1383 b 11.

Aquello que se teme, lo "temible", es en todos los casos algo que hace frente dentro del mundo, algo de la "forma de ser" de lo "a la mano", de lo "ante los ojos" o del "ser ahí con". No se trata de señalar ónticamente los entes que pueden ser más o menos veces o todas "temibles", sino de definir fenoménicamente lo temible en cuanto tal. ¿Qué es inherente a lo temible en cuanto tal, que hace frente en el temer? Aquello que se teme tiene el carácter de lo amenazador. Esto implica varias cosas: 1. Lo que hace frente tiene la forma de conformidad de la nocividad. Se muestra dentro de un plexo de conformidad. 2. Esta nocividad apunta a un determinado círculo de aquello que puede ser "golpeado" por ella. Y como así determinada, viene de un determinado paraje. 3. El paraje y lo que proviene de él es conocido como algo donde o con lo que no se está "seguro". 4. En cuanto amenazador, aún no está lo nocivo en una cercanía dominable, pero se acerca. En semejante acercarse irradia la nocividad y toma ésta el carácter del amenazar. 5. Este acercarse es un acercarse dentro de la cercanía. Lo que puede ser nocivo en sumo grado y hasta acercarse constantemente, pero en la lejanía, permanece embozado en cuanto temible. Mas en cuanto es algo que se acerca en la cercanía, es lo nocivo amenazador: puede "golpear", pero no... En el acercarse aumenta este "puede, pero a la postre no". Es temible, decimos. 6. Lo que implica: lo nocivo en cuanto algo que se acerca en la cercanía trae consigo la desembozada posibilidad de fallar y pasar de largo, lo que no aminora ni extingue el temer, sino que lo desarrolla.

El *temer mismo* es el dar libertad, dejándose "herir", a lo amenazador así caracterizado. No es que se empiece por prever un mal futuro y en seguida se lo tema. Ni siquiera es que el temer vea que se acerca lo que se acerca, sino que ante todo lo descubre en lo que tiene de temible. Y es temiendo como puede el temor acabar por "ver claro", "dirigiendo la vista" expresamente, qué es lo temible. El "ver en torno" ve lo temible porque *es* en el "encontrarse" del temor. El temer, como posibilidad dormitante del "ser en el mundo" "encontrándose"; el "ser temeroso", ha "abierto" ya el mundo en el sentido de poder acercarse desde él algo, lo que se dice temible. Al poder acercarse le es dada libertad por la esencial espacialidad existenciaria del "ser en el mundo".

Aquello por lo que teme el temor es el ente mismo que se atemoriza, el "ser ahí". Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse. El temer "abre" este ente en su "ser en

peligro", en el "estado de abandonado" a sí mismo. El temor desemboza siempre, aunque de manera más o menos expresa, al "ser ahí" en el ser de su "ahí". El temor por la casa o el campo no es ninguna instancia contra la definición que acabamos de dar de aquello por lo que se teme. Pues en cuanto "ser en el mundo" es en cada caso el "ser ahí" "ser, curándose de, cabe". Inmediata y regularmente *es* el "ser ahí" partiendo de *aquello* "de" que "se cura". Su "ser en peligro" es amenaza para el "ser cabe". El temor "abre" el "ser ahí" preferentemente en modo privativo. Ofusca y hace "perder la cabeza". El temor "cierra" el "ser en" que "es en peligro" al par que permite verlo, de suerte que pasado el temor, tiene el "ser ahí" que empezar por "recobrarse".

El "temer por" como "atemorizarse de que..." "abre" siempre —sea privativa o positivamente— y con igual originalidad los entes intramundanos en su "ser amenazador" y el "ser en" en su "ser amenazado". El temor es un modo del "encontrarse".

El "temer por" puede referirse a otros y entonces hablamos de temer por ellos. Este "temer por" no le quita al otro su temor. Ello está excluido ya por el hecho de que el otro *por* el que tememos no necesita en absoluto temer por su parte. Justamente cuando más tememos *por* otro es cuando *él no* se atemoriza y se precipita temerariamente contra lo amenazador. Temer por otros es un modo del "coencontrarse" con los otros, pero no necesariamente un "atemorizarse con", ni menos un "temer uno con otro". Cabe "temer por" sin atemorizarse. Pero vistas las cosas exactamente, es el "temer por" un atemorizarse. "Objeto del temor" es el "ser con" aquel otro que podría serle arrancado a uno. Lo temible no apunta directamente al que "teme con". El "temer por" se sabe en cierto modo no "golpeado" y sin embargo lo es concomitantemente, en el "ser golpeado" el "ser ahí con" por el cual teme. No por ello es el "temer por" un atemorizarse debilitado. No se trata aquí de grados de "tonos afectivos", sino de modos existenciarios. Tampoco pierde el "temer por" su específica autenticidad cuando "propiamente" no se atemoriza.

Los factores constitutivos del pleno fenómeno del temor pueden variar. Con ello se dan diversas "posibilidades de ser" del temer. A la estructura de lo amenazador en cuanto algo que hace frente es inherente el acercarse en la cercanía. Tan pronto como algo amenazador en su "aún no, pero en todo momento..." irrumpe de súbito en el "ser en el mundo" que "se cura de", se convierte el temor en *espanto*. En lo amenazador hay, según esto, que distinguir: el último acercamiento de lo amenazador y la for-

ma de hacer frente el acercamiento mismo, la subitaneidad. Aquello que da espanto es primariamente algo conocido y familiar. Si lo amenazador tiene, por lo contrario, el carácter de lo absolutamente desconocido, el temor se convierte en *terror*. Y donde algo amenazador hace frente en el carácter de lo terrorífico y encima tiene el carácter de lo espantoso en cuanto al hacer frente, la subitaneidad, el temor se convierte en *pavor*. Otras variantes del temor son las conocidas como timidez, pusilanimidad, medrosidad, zozobra. ... Todas las modificaciones del temor revelan, en cuanto posibilidades del "encontrar*se*", que el "ser ahí" es, en cuanto "ser en el mundo", "temeroso". Este "ser temeroso" no debe comprenderse en el sentido óntico de una disposición fáctica y "singular", sino como una posibilidad existenciaria del esencial "encontrarse" del "ser ahí" en general, que sin duda no es la única.

§ 31. El *ser ahí* como comprender

El encontrase es *una* de las estructuras existenciarias en que se mantiene el ser del "ahí". Con igual originalidad que ella constituye este ser el "comprender". El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola. El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciario fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del *ser* del "ser ahí". Por el contrario, del "comprender" en el sentido de *una* forma posible del conocimiento entre otras, *v. gr.* a diferencia del "explicar", ha de hacer la exégesis, lo mismo que de este último, un derivado existenciario del comprender primario que contribuye a constituir el ser del "ahí" en general.

El análisis hecho hasta aquí ya tropezó también con este comprender original, sin haberlo hecho entrar expresamente en su tema. El "ser ahí" es, existiendo, su "ahí", quiere decir en primer término: el mundo es "ahí"; su "*ser* ahí" es el "ser en". Y éste es igualmente "ahí", a saber, como aquello por mor de lo que es el "ser ahí". En el "por mor de qué" es abierto el existente "ser en el mundo" en cuanto tal, "estado de abierto" que se llamó "comprender".[1] En el comprender el "por mor de qué" es co-abierta la significatividad que se funda en él. El "estado de abierto" del comprender abarca, en cuanto "estado de abierto" del "por mor de qué" y la significatividad, con igual originalidad el íntegro "ser en el mundo". La significatividad es aquello

[1] *Cf.* § 18, pp. 97 *ss.*

sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El "por mor de qué" y la significatividad son abiertos en el "ser ahí", quiere decir: el "ser ahí" es un ente al que, en cuanto "ser en el mundo", le va él mismo.

A veces usamos hablando ónticamente la expresión "comprender algo" en el sentido de "poder hacer frente a una cosa", "estar a su altura", "poder algo". Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún "algo", sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciariamente la forma de ser del "ser ahí" como "poder ser". El "ser ahí" no es algo "ante los ojos" que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente "ser posible". El "ser ahí" es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad. El esencial "ser posible" del "ser ahí" concierne a los modos ya caracterizados del curarse del "mundo", del procurar por los otros, y en todo ello y siempre ya al "poder ser relativamente a sí mismo", por mor de sí mismo. El "ser posible" que es existenciariamente en cada caso el "ser ahí" se diferencia así de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo "ante los ojos", en tanto que con esto puede "pasar" esto o aquello. En cuanto categoría modal del "ser ante los ojos", significa posibilidad lo *aún no* real y lo *nunca jamás* necesario. Caracteriza lo *sólo* posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad. La posibilidad en cuanto existenciario es, por lo contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del "ser ahí"; por lo pronto sólo cabe preparar su estudio considerándola como un problema, lo mismo que sucede con la existenciariedad en general. El campo de fenómenos desde donde verla lo ofrece el comprender en cuanto "poder ser" que abre.

La posibilidad en cuanto existenciario no significa el "poder ser" libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el "ser ahí" en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el "poder ser" que él *es,* ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el "ser ahí" es "ser posible" entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El "ser ahí" es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser". El "ser posible" "ve a través" de sí mismo en diversos modos y grados posibles.

El comprender es el ser de tal "poder ser", que jamás falta como algo "aún no ante los ojos", sino que, en cuanto esencial-

mente jamás "ante los ojos", "*es*" con el ser del "ser ahí", en el sentido de la existencia. El "ser ahí" es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, "sabe" "en donde" es consigo mismo, es decir, con su "poder ser". Este "saber" no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del "ahí", que es esencialmente comprender. Y sólo *porque* el "ser ahí" es, comprendiendo, su "ahí", *puede* extraviarse y desconocerse. Y en tanto que el comprender está determinado por el encontrarse y como éste entregado existenciariamente al "estado" de "yecto", se ha extraviado y desconocido en cada caso ya el "ser ahí". En su "poder ser" es, por ende, entregado a la responsabilidad de la posibilidad de encontrarse de nuevo en sus posibilidades.

El comprender es el ser existenciario del "poder ser" peculiar del "ser ahí" mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en donde" del ser consigo mismo. Se trata de apresar con más rigor aún la estructura de este existenciario.

En cuanto es el "abrir" que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del "ser en el mundo". En cuanto "poder ser", es en cada caso el "ser en" "poder ser en el mundo". Pero no es sólo que éste, el mundo, sea *qua* mundo abierto como posible significatividad, sino que es el dar libertad a lo intramundano lo que deja en libertad a este ente, al "ser ahí", para *sus* posibilidades. Lo "a la mano" es en cuanto tal descubierto en su "*ser* servi*ble*", "*ser* emplea*ble*", "ser noci*ble*". La totalidad de conformidad se desemboza como el todo categorial de una *posibilidad* del plexo de lo "a la mano". Pero tampoco la "unidad" de lo mucho y vario que es "ante los ojos", la naturaleza, resulta susceptible de descubrimiento sino sobre la base del "estado de abierta" de una *posibilidad* de ella. ¿Será un azar que la cuestión del *ser* de la naturaleza apunte a las "condiciones de su *posibilidad*"? ¿En qué se funda semejante cuestión? Frente a ella no puede faltar esta otra: ¿*Por qué* es comprendido el ser de un ente que no tiene la forma de ser del "ser ahí" cuando se han abierto las condiciones de su posibilidad? Kant lo da por supuesto así, quizá con razón. Pero menos que nada puede dejarse sin probar la legitimidad de semejante supuesto.

¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos la "proyección". Proyecta el

ser del "ser ahí" sobre su "por mor de qué" tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el "ser en el mundo" respecto al "estado de abierto" de su "ahí" en cuanto "ahí" de un "poder ser". La proyección es la estructura existenciaria del ser del libre espacio del fáctico "poder ser". Y en cuanto yecto, es el "ser ahí" yecto en la forma de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el "ser ahí", sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El "ser ahí" se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades. El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del "ser ahí" en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades.

En razón de la forma de ser constituida por el existenciario de la proyección, es el "ser ahí" constantemente "más" de lo que es efectivamente, si se quisiera y se pudiera llevar registro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo "ante los ojos". Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el "poder ser". Aunque tampoco es nunca menos por ser un "ser posible", es decir, aquello que él, por ser un "poder ser", *aún no* es, lo *es* existenciariamente. Y sólo porque el ser del "ahí" debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: "¡Llega a ser lo que eres!"

La proyección concierne siempre al pleno "estado de abierto" del "ser en el mundo"; el comprender mismo tiene, en cuanto "poder ser", posibilidades, diseñadas por el círculo de lo esencialmente susceptible de abrirse en él. El comprender *puede* emplazarse primariamente en el "estado de abierto" del mundo, es decir, el "ser ahí" puede comprenderse inmediata y regularmente por su mundo. O bien el comprender se proyecta primariamente en el "por mor de qué", es decir, el "ser ahí" existe como él mismo. El comprender es, o bien propio, surgente del peculiar "sí mis-

mo" en cuanto tal, o bien impropio. El "in" no quiere decir que el "ser ahí" se desligue de su "sí mismo" y *se limite* a comprender el mundo. Éste es inherente a su "ser sí mismo" en cuanto "ser en el mundo". Tanto el comprender propio como el impropio *pueden* a su vez ser genuinos o no-genuinos. En cuanto "poder ser", es el comprender transido de punta a cabo por la posibilidad. Mas el emplazarse en una de estas posibilidades fundamentales del comprender no desplaza las otras. *Antes bien, por concernir el comprender en todos los casos al íntegro "estado de abierto" del "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo", es su emplazarse una modificación existenciaria de la proyección en su totalidad.* En el comprender el mundo es siempre co-comprendido el "ser en"; el comprender la existencia en cuanto tal es siempre un comprender el mundo.

En cuanto fáctico, el "ser ahí" ha emplazado en cada caso ya su "poder ser" en una posibilidad del comprender.

En su carácter de proyección, el comprender constituye existenciariamente aquello que llamamos el "ver" del "ser ahí". El "ver" que es existenciariamente con el "estado de abierto" del "ahí", *es* el "ser ahí" con igual originalidad en los descritos modos fundamentales de su ser: como "ver en torno" del "curarse de", "ver por" del "procurar por", como "ver" que se dirige al ser en cuanto tal por mor del que el "ser ahí" es en cada caso como es. El "ver" que se refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos el "ver a través". Elegimos este término para designar el bien comprendido "conocimiento de sí mismo", a fin de indicar que en éste no se trata de pesquisar y contemplar en una percepción el punto del yo, sino de un empuñar en el comprender el íntegro "estado de abierto" del "ser en el mundo" *a través* de sus esenciales elementos estructurales. Existiendo, un ente sólo *se* "ve" en tanto "ve a través" de sí con igual originalidad en su ser cabe el mundo, en el "ser con" otros como los ingredientes constitutivos de su existencia.

A la inversa, no radica el "no ver a través" del "ser ahí" única ni primariamente en "egocéntricas" ilusiones acerca de sí mismo, sino igualmente en el desconocimiento del mundo.

El término "ver" ha de guardarse, por cierto, de una mala inteligencia. Responde al "estado de iluminado" con que caracterizamos el "estado de abierto" del "ahí". El "ver" no sólo no mienta el percibir con los ojos del cuerpo, sino tampoco el puro

aprehender no sensiblemente algo "ante los ojos" en su "ser ante los ojos". En la significación existenciaria de "ver" sólo se toma en cuenta *una* peculiaridad del ver: el permitir que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles en él. Es lo que hace precisamente cada "sentido" dentro de su genuina esfera de descubrimiento. Mas la tradición filosófica buscó desde un principio su orientación primariamente en el ver como forma de acceso a los entes *y al ser*. Para mantenerse vinculado a ella cabe formalizar el ver hasta obtener un término universal que caracteriza todo acceso a entes y al ser por lo que tiene de acceso en general.

Mostrando cómo todo "ver" se funda primariamente en el comprender —y el "ver en torno" del "curarse de" es el comprender en el sentido de lo que se llama "comprender de qué se trata"—, se despoja al puro intuir de su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "ante los ojos". "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender. También la "intuición eidética" de la fenomenología se funda en el comprender existenciario. Sobre esta forma del ver sólo cabe decidir después de haber obtenido los conceptos explícitos de ser y estructura del ser, que son las únicas cosas que pueden llegar a ser fenómenos en sentido fenomenológico.

El "estado de abierto" del "ahí" en el comprender es él mismo un modo del "poder ser" del "ser ahí". En el "estado de proyectado" de su ser sobre el "por mor de qué", a una con el "estado de proyectado" sobre la significatividad (mundo), reside el "estado de abierto" del ser en general. En el proyectar sobre posibilidades es ya anticipada una comprensión del ser. En la proyección es el ser comprendido; no, concebido ontológicamente. Un ente de la forma de ser de la esencial proyección del "ser en el mundo" tiene como ingrediente constitutivo de su ser la comprensión del ser. Lo que se asentó en lugar anterior[1] dogmáticamente se comprueba ahora con la constitución del ser en el que el "ser ahí" es, en cuanto comprender, su "ahí". Un esclarecimiento del sentido existenciario de esta comprensión del ser que resulte satisfactorio dentro de los límites de toda esta investigación, únicamente podrá alcanzarse sobre la base de la exégesis temporaria del ser.

Encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existenciarios el "estado de abierto" original del "ser en el mundo". En el

[1] *Cf.* § 4, pp. 21 *ss.*

modo del estado de ánimo "ve" el "ser ahí" posibilidades en virtud de las cuales es. En el abrir, proyectando, tales posibilidades es en cada caso ya en un estado de ánimo. La proyección del más peculiar "poder ser" es entregada a la responsabilidad del *factum* del "estado de yecto" en el "ahí". ¿No se vuelve más enigmático el ser del "ser ahí" con la explanación de la constitución existenciaria del ser del "ahí" en el sentido de la proyección yecta? En efecto. Necesitamos empezar por hacer resaltar todo lo que tiene de enigmático este ser, aunque sólo sea para poder estrellarnos contra la "solución" de modo genuino y plantear en nueva forma la cuestión del "ser en el mundo" proyectante-yecto.

Por lo pronto, y tan sólo para poner a la vista de una manera fenoménicamente satisfactoria la forma de ser cotidiana del comprender encontrándose, del íntegro "estado de abierto" del "ahí", es menester de un análisis más concreto de estos existenciarios.

§ 32. El comprender y la interpretación

En cuanto comprender, el "ser ahí" proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor "ser relativamente a posibilidades" es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el "ser ahí", un "poder ser". El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos "interpretación". En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existenciariamente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. Siguiendo la marcha de estos análisis preparatorios del "ser ahí" cotidiano, estudiamos el fenómeno de la interpretación sobre la base del comprender el mundo, es decir, del comprender impropio, pero en el modo de su genuinidad.

Partiendo de la significatividad abierta en el comprender el mundo, el ser cabe lo "a la mano", "curándose de", se da a comprender qué conformidad puede en cada caso guardar con lo que hace frente. El "ver en torno" descubre, significa: el "mundo", ya comprendido, resulta interpretado. Lo "a la mano" entra *expresamente* en el campo del "ver" comprensor. Todo preparar, arreglar, poner en forma, mejorar, completar, se lleva a cabo del mismo modo: explanando el "para" de lo "a la mano" en el

"ver en torno" y curándose de lo "a la mano" con arreglo a lo explanado y hecho "visible". Aquello cuyo "para" se ha explanado en el "ver en torno", tomado en cuanto así explanado, es decir, lo comprendido *expresamente,* tiene la estructura del *algo como algo.* A la pregunta del "ver en torno", qué sea algo determinado "a la mano", dice la respuesta interpretativa del "ver en torno": es para... La indicación del "para qué" no es simplemente un nombrar algo, sino que lo nombrado es comprendido *como* aquello por lo que hay que tomar aquello por lo que se pregunta. Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su "como qué". El "como" constituye la estructura del "estado de expreso" de algo comprendido; constituye la interpretación. El "andar en torno", interpretando en el "ver en torno", con lo "a la mano" en el mundo circundante, que "ve" lo "a la mano" *como* mesa, puerta, carro, puente, no necesita forzosamente explanar lo interpretado en el "ver en torno" también en una *proposición* determinativa. Todo simple "ver" antepredicativamente lo "a la mano" es ya en sí mismo interpretativo-comprensor. Pero ¿no constituye la falta de este "como" lo que tiene de simple el puro percibir algo? Este "ver" es en cada caso ya interpretativo-comprensor. Alberga en sí el "estado de expreso" de las relaciones de referencia (del "para") que son inherentes a la totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente. La articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente los entes siguiendo el hilo conductor del "algo como algo" es *anterior* a toda proposición temática sobre ellos. En ésta no emerge por primera vez el "como", sino que sólo resulta enunciado por primera vez, lo que únicamente es posible si está delante como enunciable. El que en el simple "dirigir la vista" pueda faltar el "estado de expreso" inherente a la proposición no autoriza a negar a este simple "ver" toda interpretación articuladora, o sea, la estructura del "como". El simple "ver" las cosas inmediatas en el "tener que ver con" tiene tan originalmente en sí la estructura de la interpretación, que justamente un aprehender algo *sin intervención del "como",* por decirlo así, ha menester de una cierta trasposición. El "no más que tener ante sí" algo es el caso del puro fijarse en ello, en el sentido del "ya no comprendo". Este aprehender sin intervención del "como" es una privación del *simple* "ver" comprensor, no más original que éste, sino derivado de él. El no enunciarse ónticamente el "como" no debe inducir erró-

neamente a pasarlo por alto como estructura existenciaria y apriorística del comprender.

Pero si ya todo percibir un útil "a la mano" es interpretativo-comprensor, permite que haga frente en el "ver en torno" algo como algo, ¿no viene esto a decir justo que inmediatamente es experimentado algo puramente "ante los ojos", que luego resulta "apercibido" *como* mesa, *como* casa? Sería una mala inteligencia de la específica función que en el "abrir" tiene la interpretación. Ésta no arroja, por decirlo así, sobre lo "ante los ojos" nudo una "significación", ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación.

Lo "a la mano" resulta comprendido siempre ya por la totalidad de conformidad. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente en una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado por una interpretación semejante, retorna a la comprensión no destacada. Y justamente en este modo es esencial fundamento de la interpretación cotidiana, de la interpretación en el "ver en torno". Ésta se funda en todos los casos en un "tener previo". En cuanto apropiación por medio de la comprensión, se mueve dentro del comprensor "ser relativamente a una totalidad de conformidad ya comprendida". La apropiación de lo comprendido, pero todavía embozado, lo desemboza siempre bajo la guía de un "dirigir la vista" que señala aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido. La interpretación se funda en todos los casos en un "ver previo" que "recorta" lo tomado en el "tener previo" de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido tenido en el "tener previo" y visto en el "ver previo" se vuelve, por obra de la interpretación, concebible. La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser. Como quiera que sea, la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un "concebir previo".

La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos". Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto. Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo

que "ahí está", esto que "ahí está" inmediatamente no es nada más que la comprensible de suyo, la no discutida opinión previa del intérprete, que interviene necesariamente en todo conato de interpretación como lo "puesto" ya con la interpretación en cuanto tal, es decir, lo dado previamente en el "tener", "ver" y "concebir" "previos".

¿Cómo concebir el carácter de este "previos"? ¿Es cuestión despachada con decir formalmente *"a priori"*? ¿Por qué es esta estructura peculiar al comprender, en el que hemos dado a conocer un existenciario fundamental del "ser ahí"? ¿Qué relación tiene con ella la estructura del "como", peculiar a lo interpretado en cuanto tal? Evidentemente, no cabe resolver este fenómeno "en trozos". ¿Excluye esto, empero, un análisis original? ¿Tomaremos semejantes fenómenos por "últimos"? Aun entonces quedaría preguntar por qué. ¿O muestran la estructura del "previo", peculiar al comprender, y la estructura del "como", peculiar a la interpretación, una relación ontológico-existenciaria con el fenómeno de la proyección, y éste nos remite a una estructura original del ser del "ser ahí"?

Antes de responder a estas preguntas, para lo que está muy lejos de bastar el instrumental acopiado hasta aquí, hay que investigar si lo visible como estructura del "previo" en el comprender y *qua* estructura del "como" en la interpretación no representa ya de suyo un fenómeno unitario, del que sin duda se hace abundante uso en el estudio de los problemas filosóficos, pero sin que a tan universal uso responda lo original de su explanación ontológica.

En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes. El carácter de posibilidad responde en todos los casos a la forma de ser de los entes comprendidos. Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el "curarse de" en cuanto "ser en el mundo". Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del "ser ahí", es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen "sentido". Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el "estado de comprensible" de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el "sobre*

el fondo de qué", estructurado por el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existenciaria del ser del "ahí", tiene que concebirse el sentido como la armazón existenciario-formal del "estado de abierto" inherente al comprender. El sentido es un existenciario del "ser ahí", no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle "tras" de ellos o flote como un "reino intermedio" no se sabe dónde. Sentido sólo lo "tiene" el "ser ahí", en tanto el "estado de abierto" del "ser en el mundo" puede "llenarse" con los entes que cabe descubrir en este estado. *Sólo el "ser ahí" puede, por ende, tener sentido o carecer de él.* Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión.

Ateniéndose a esta exégesis fundamentalmente existenciario-ontológica del concepto de "sentido", tiene que concebirse todo ente de una forma de ser distinta de la del "ser ahí" como *carente de sentido,* como esencialmente ajeno a todo sentido. "Carente de sentido" no significa aquí ninguna valoración, sino que da expresión a una determinación ontológica. *Y sólo lo carente de sentido puede ser un contrasentido.* Lo "ante los ojos" puede, en cuanto es algo que hace frente en el "ser ahí", marchar, por decirlo así, contra el ser de éste, por ejemplo, las catástrofes de la naturaleza.

Y si preguntamos por el sentido del ser, no se vuelve la investigación más profunda, ni cavila sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto entra en lo comprensible del "ser ahí". Al sentido del ser no puede colocársele nunca en oposición a los entes o al ser en cuanto "fundamento" sustentante de los entes, porque "fundamento" es algo que sólo resulta accesible como sentido, aun cuando se tratara del abismo sin fondo de la falta de sentido.

En cuanto "estado de abierto" del "ahí", concierne siempre el comprender al todo del "ser en el mundo". En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa. Toda interpretación se mueve, además, dentro de la descrita estructura del "previo". Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Es un hecho siempre observado, aunque sólo en el terreno de los modos del comprender y de la interpretación derivados, en la exégesis filológica. Ésta pertenece a la esfera del

conocimiento científico. Y este conocimiento pide el rigor de la demostración fundamentativa. La demostración científica no puede dar ya por supuesto aquello que tiene por misión fundamentar. Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Ahora bien, este "círculo" es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus.* Este negocio de la interpretación historiográfica queda, en suma, expulsado *a priori* del territorio del conocimiento riguroso. Mientras no se elimine este *factum* del círculo en el comprender, tiene que contentarse la historiografía con posibilidades de conocimiento menos rigurosas. Se le permite compensar en cierta medida esta deficiencia con la "significación espiritual" de sus "objetos". Lo ideal sería, sin embargo y en la opinión de los historiógrafos mismos, que se pudiera evitar el círculo y cupiese la esperanza de crear un día una historiografía que fuese tan independiente del punto de vista del contemplador como se cree lo es el conocimiento de la naturaleza.

Pero ver en este círculo un circulus vitiosus *y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender.* No se trata de ajustar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es él mismo sino una variedad del comprender que se ha metido en la legítima, pero ardua empresa de apoderarse de lo "ante los ojos" en su esencial "incomprensibilidad". El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existenciaria *estructura del "previo"* peculiar al "ser ahí" mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus,* ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las

cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico. Por ser el comprender en sentido existenciario el "poder ser" del "ser ahí" mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento historiográfico superan radicalmente la idea del rigor de las más exactas ciencias. La matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciarios.

El "círculo" del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existenciaria del "ser ahí", en el comprender interpretativo. El ente al que en cuanto "ser en el mundo" le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular. Mas advirtiendo que el "círculo" es inherente ontológicamente a una forma de ser del "ser ante los ojos" (el ser ideal), habrá que evitar en general el caracterizar ontológicamente con este fenómeno nada que se parezca al "ser ahí".

§ 33. La proposición, modo derivado de la interpretación

Toda interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido. En tanto la proposición (el "juicio") se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación, *también* ella "tiene" un sentido. Éste no puede definirse, empero, como aquello que entra "en" un juicio además del "pronunciarlo". El análisis expreso de la proposición en el presente lugar tiene una finalidad múltiple.

En primer término, con la proposición puede mostrarse de qué modo es modificable la estructura del "como", constitutiva del comprender y la interpretación. Y éstos reciben con ello una luz que los aclara más todavía. Luego, dentro de los problemas de la ontología fundamental tiene el análisis de la proposición un puesto destacado, porque en los decisivos comienzos de la ontología antigua funcionó el λόγος como el único hilo conductor en el acceso a lo que propiamente es y en la definición de su ser. Finalmente, pasa desde antiguo la proposición por ser el "lugar" primero y propio de la *verdad.* Este fenómeno se halla tan estrechamente acoplado con el problema del ser, que la presente investigación no puede menos de tropezar en el resto de su curso con el problema de la verdad; incluso ha entrado ya, si bien tácitamente, en su campo. El análisis de la proposición debe contribuir a preparar la resolución de estos problemas.

En lo que sigue damos al término "proposición" tres significaciones que están sacadas del fenómeno designado con él, se hallan relacionadas entre sí y abarcan en su unidad la plena estructura de la proposición.

1. Proposición significa primariamente *indicación*. Con esto mantenemos el sentido primitivo de λόγος como ἀπόφανσις: permitir ver los entes por sí mismos. En la proposición "el martillo pesa demasiado", no es lo descubierto para el "ver" ningún "sentido", sino un ente en el modo de su "ser a la mano". Aun en los casos en que este ente no es una tangible ni "visible" cercanía, mienta la indicación el ente mismo y no, por caso, una mera representación de él, ni nada "meramente representado", ni menos todavía un estado psíquico del que formula la proposición, su representarse el ente.

2. Proposición significa lo mismo que *predicación*. De un "sujeto" se "enuncia" un "predicado", el primero es *determinado* por el segundo. Lo enunciado en esta significación de proposición no es, por caso, el predicado, sino *el martillo mismo*. Lo enunciante, es decir, determinante, está, por lo contrario, en el "pesa demasiado". Lo enunciado en la segunda significación de proposición, lo determinado en cuanto tal, ha experimentado un estrechamiento de contenido, en comparación con lo enunciado en la primera significación del término. Toda predicación es lo que es, en cuanto indicación y sólo así. La segunda significación de proposición tiene su fundamento en la primera. Los miembros de la articulación predicativa, el sujeto y el predicado, brotan dentro de la indicación. El determinar no es lo que descubre, sino que como modo de la indicación *encierra* inmediatamente al "ver" justo *en los límites* de lo que se muestra —el martillo— en cuanto tal, para hacer por medio del expreso *arrancar los límites* de la mirada que lo patente se torne *expresamente* patente en su determinación. Respecto de lo ya patente —el martillo que pesa demasiado—, empieza el determinar por dar un paso atrás; el "poner" el sujeto oscurece todos los entes distintos del "martillo este", para dejar, gracias al oscurecimiento de los demás, ver lo patente *en* su determinable determinación. El poner el sujeto y el poner el predicado son a una con el añadir el uno al otro plena y totalmente "apofánticos" en el sentido riguroso de la palabra.

3. Proposición significa *comunicación*, manifestación. En cuanto tal, tiene una relación directa con la proposición en la primera y la segunda significación. Es un "co-permitir ver" lo in-

dicado en el modo del determinar. El "co-permitir ver" hace común al otro ente indicado en su determinación. "Comunicado" resulta el común "ser, viendo, relativamente a lo indicado", ser en el que debe reconocerse un "ser en el mundo", a saber, en *aquel* mundo destacándose del cual hace frente lo indicado. A la proposición en cuanto es la comunicación así existenciariamente comprendida es inherente el ser expresada. Lo enunciado, en cuanto comunicado, puede serle "común" a los otros con el que lo enuncia, sin que aquéllos tengan el ente indicado y determinado en una cercanía tangible ni visible. Lo enunciado puede ser "trasmitido". Se ensancha el círculo del "tener en común" viendo. Mas, al par, en la trasmisión puede volver justo a embozarse lo indicado, si bien semejante saber de oídas sigue mentando aún los entes mismos, lejos de limitarse a "afirmar" un "sentido válido" que andaría pasando de mano en mano. También el saber de oídas es un "ser en el mundo", un "ser relativamente a lo oído".

Aquí no es cosa de tratar prolijamente la hoy predominante teoría del "juicio", una teoría que se orienta por el fenómeno del "valer". Baste aludir a lo múltiplemente cuestionable que resulta este fenómeno del "valer", que desde Lotze se gusta de tomar por un "fenómeno primitivo" e irreductible. Este papel lo debe sólo a su oscuridad ontológica. No menos opacos son los "problemas" que se han sedimentado en torno a este ídolo verbal. "Valer" quiere decir unas veces la *"forma" de realidad* que es propia del contenido del juicio en cuanto que permanece inmutable frente al mudable proceso "psíquico" del juicio. Dado el estado de la cuestión del ser en general, descrito en la introducción a este tratado, apenas es lícito esperar que el "valer" o el "ser ideal" se distinga por una especial claridad ontológica. "Valer" quiere decir al par el valer el sentido del juicio, que vale en la primera acepción, del "objeto" mentado con él, y así se pasa a la significación de *"validez objetiva"* y de objetividad en general. El sentido que así "vale" *de* los entes y que en sí mismo vale "intemporalmente", "vale" todavía en la acepción de valer *para* todo el que juzga racionalmente. "Valer" quiere decir ahora *forzosidad,* "validez universal". Si encima se profesa una teoría "crítica" del conocimiento, en que el sujeto no "sale" "en realidad" hasta el objeto, entonces resulta la validez en la acepción de valer del objeto, de objetividad, fundada en el valer propio del sentido verdadero (!). Pero las tres significaciones de "valer" acabadas de señalar, el ser ideal, la objetividad y la for-

zosidad, no se limitan a ser en sí opacas: constantemente se están enzarzando unas con otras. La circunspección metódica requiere que no se escojan conceptos de tantos visos por hilo conductor de la exégesis. Nosotros no restringimos de antemano el concepto de sentido a la significación de "contenido del juicio", sino que lo comprendemos como el fenómeno existenciario ya descrito en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la interpretación.

Si recogemos las tres analizadas significaciones de "proposición", echando una sola mirada al fenómeno en su totalidad, la definición suena así: *proposición es una indicación determinante comunicativamente.* Queda por preguntar con qué derecho tomamos en general la proposición como un modo de la interpretación. Si es tal cosa, tienen que repetirse en ella las estructuras esenciales de la última. La proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el "ver en torno". El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el "ser en el mundo". Lo que se mostró anteriormente[1] del conocimiento del mundo no es menos valedero de la proposición. Ésta ha menester de un "tener previo" de algo abierto que ella indica en el modo del determinar. En el ponerse a determinar entra ya, además, un dirigir una mirada a lo que se trata de enunciar. Aquello sobre el fondo de lo cual resulta avistado el ente previamente dado, es lo que toma sobre sí, al llevar a cabo la determinación, la función de lo determinante. La proposición ha menester de un "ver previo" en que se extraiga, por decirlo así, el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y atribuir. A la proposición como comunicación determinante es inherente en todos los casos una articulación significativa de lo indicado, la proposición se mueve dentro de un determinado campo de concepto: el martillo es pesado, la pesantez conviene al martillo, el martillo tiene la peculiaridad de la pesantez. El "concebir previo" que también co-entra siempre en el enunciar permanece las más de las veces sin "sorprender", porque el lenguaje alberga en sí en cada caso ya conceptos desarrollados. Como la interpretación en general, la proposición tiene necesariamente sus fundamentos existenciarios en el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos".

Pero ¿hasta qué punto viene a ser un modo *derivado* de la interpretación? ¿Qué se ha modificado en ella? Podemos indicar

1 *Cf.* § 13, pp. 72 *ss.*

la modificación, si nos atenemos a los casos límites de proposiciones que funcionan en la lógica como casos normales y como ejemplos de los fenómenos de proposición "más simples". Aquello de que la lógica hace su tema bajo el nombre de proposición categórica, por ejemplo, "el martillo es pesado", es algo que ella ha comprendido siempre ya "lógicamente" antes de todo análisis. Sin que se advierta, se presupone como "sentido" de la frase éste: la cosa llamada martillo tiene la peculiaridad de la pesantez. En el "ver en torno" "curándose de" no hay "inmediatamente" semejantes proposiciones. Pero sí tiene aquél sus específicos modos de interpretación, que por lo que se refiere al anterior "juicio teorético" podrían sonar así: "el martillo pesa demasiado" o bien "pesa demasiado", "¡el otro martillo!" La manera original de llevar a cabo la interpretación no estriba en formular una proposición teorética, sino en arrojar o cambiar, "curándose de"— "viendo en torno" el instrumento inapropiado, "sin malgastar una palabra". De la falta de las palabras no se debe inferir la falta de la interpretación. Por otra parte, no es la interpretación *expresa* del "ver en torno" necesariamente ya una proposición en el sentido definido. *¿Mediante qué modificaciones ontológico-existenciarias surge la proposición de la interpretación del "ver en torno"?*

El ente tenido en el "tener previo", el martillo, por ejemplo, es inmediatamente "a la mano" como un útil. Al volverse este ente "objeto" de una proposición, con la formulación de ésta se produce desde luego un vuelco en el "tener previo". El *"con qué" "a la mano"* del tener que habérselas, de la operación, se convierte en el *"sobre qué"* de la proposición indicadora. El "ver previo" apunta a algo "ante los ojos" en lo "a la mano". *Mediante* el "dirigir la vista" y *para* él queda embozado lo "a la mano" en cuanto tal. Dentro de este descubrir el "ser ante los ojos" encubriendo el "ser a la mano" viene a ser determinado lo "ante los ojos" que hace frente, en su "ser ante los ojos" de tal o cual manera. Únicamente ahora se franquea el acceso a lo que llamamos "peculiaridades"'. El "qué" *como* el cual determina la proposición lo "ante los ojos" se saca *de lo* "ante los ojos" en cuanto tal. La "estructura del 'como'" de la proposición ha experimentado una modificación. En su función de apropiación de lo comprendido, el "como" ya no escoge entre una totalidad de conformidad. En lo que respecta a sus posibilidades de articulación de relaciones de referencia, queda cortado de la significatividad que constituye la circunmundanidad. El "como" resulta repelido al plano todo igual de lo sólo "ante los ojos". Desciende al bajo

nivel de la estructura del "no más que permitir ver", determinando, lo "ante los ojos". Esta reducción del "como" original de la interpretación del "ver en torno" al nivel del "como" de la determinación de lo "ante los ojos" es privilegio de la proposición. Sólo así logra la posibilidad del puro mostrar "dirigiendo la vista".

La proposición no puede, pues, negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. Al "como" original de la interpretación comprensora del "ver en torno" (ἑρμηνεία) lo llamamos el "como" *hermenéutico*-existenciario, a diferencia del "como" *apofántico* de la proposición.

Entre la interpretación todavía enteramente embozada en el comprender del "curarse de" y el caso opuesto extremo de una proposición teorética sobre algo "ante los ojos", hay múltiples grados intermedios. Proposiciones sobre sucesos del mundo circundante, descripciones de lo "a la mano", "informes de la situación", admisión y fijación de un "hecho", pintura de un estado de cosas, narración de lo acaecido. Estas clases de "frases" no son reducibles a proposiciones teoréticas sin alterar esencialmente su sentido. Tienen, como las proposiciones teoréticas mismas, su "origen" en la interpretación del "ver en torno".

Al progresar el conocimiento de la estructura del λόγος, no podía dejar de verse en alguna forma este fenómeno del "como" apofántico. La forma en que primero se lo vio no es casual, ni dejó de tener su influencia sobre la subsiguiente historia de la lógica.

Para la consideración filosófica es el λόγος mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente "ante los ojos". Inmediatamente "ante los ojos", es decir, lo primero que cabe encontrar delante como cosas, son las palabras y es la secuencia de palabras en que el λόγος así se expresa. Esta primera busca de la estructura del λόγος así "ante los ojos" encuentra un "ser ante los ojos juntamente" de varias palabras. ¿Qué es lo que funda la unidad de este "juntamente"? Esta unidad estriba, como ya reconoció Platón, en que el λόγος es siempre λόγος τινός. Fijando la vista en el ente patente en el λόγος se juntan las palabras en *un* todo verbal. Aristóteles vio de un modo más radical: todo λόγος es σύνθεσις y διαίρεσις al par, no o lo uno —digamos como "juicio afirmativo"— o lo otro —como "juicio negativo". Toda proposición es, por lo contrario, ya sea afirmativa o negativa, verdadera o falsa, con igual originalidad σύνθεσις y διαίρεσις. El indicar es juntar y dividir. Sin embargo, Aristóteles no llevó la cuestión analítica hasta hacer de ella este proble-

ma: ¿qué fenómeno es el que dentro de la estructura del λόγος permite y exige caracterizar toda proposición como síntesis y diéresis?

El fenómeno que pretendía apresarse con las estructuras formales del "unir" y "separar", o más exactamente, con la unidad de ambas, es el fenómeno del "algo como algo". Con arreglo a esta estructura resulta comprendido algo sobre el fondo de algo en unión con ello, de tal suerte que este confrontar *comprensor* separa al par lo unido, al *articular* interpretando. Si queda encubierto el fenómeno del "como" y ante todo embozado su origen existenciario en el "como" hermenéutico, se desintegra el conato aristotélico de un análisis fenomenológico del λόγος en una superficial "teoría del juicio" para la que juzgar es un unir o separar representaciones y conceptos.

Unir y separar se dejan luego formalizar más aún en un "relacionar". En la logística se disuelve el juicio de un sistema de "coordinaciones", se convierte en el objeto de un "cálculo", pero no en el tema de una exégesis ontológica. Posibilidad e imposibilidad de comprender analíticamente la σύνθεσις y la διαίρεσις, la "relación" del juicio en general, están estrechamente enlazadas con el estado en que se encuentren los problemas fundamentales de la ontología.

Hasta qué punto influyen estos problemas en la exégesis del λόγος y, a la inversa, el concepto que se forme del "juicio", por una notable reacción, en los problemas ontológicos, lo muestra el fenómeno de la *cópula*. En este "vínculo" se hace visible que es la estructura de la síntesis lo que ante todo se impone como comprensible de suyo, y que ella es también la investida de la función exegética decisiva. Pero si resulta que los caracteres formales de "relación" y "unión" no pueden aportar nada al análisis estructural del contenido fenoménico del λόγος, también résulta a la postre que el fenómeno designado con la palabra cópula no tiene nada que ver con un vínculo ni una unión. El "es" y su exégesis, esté realmente expreso en una palabra o simplemente indicado en la terminación verbal, es algo que entra en el conjunto de problemas de la analítica existenciaria, si es que las proposiciones y la comprensión del ser son posibilidades existenciarias del ser del "ser ahí" mismo. El estudio de la cuestión del ser (*cf.* Primera Parte, Tercera Sección) volverá sobre este peculiar fenómeno del ser dentro del λόγος.

Por el momento sólo se trataba de mostrar cómo la proposición es un fenómeno derivado de la interpretación y del compren-

der, a fin de hacer ver claramente que la "lógica" del λόγος tiene sus raíces en la analítica existenciaria del "ser ahí". El conocimiento de lo insuficiente de la exégesis tradicional del λόγος bajo el punto de vista ontológico aguza al par la mirada para ver el carácter no original de la base metódica de que brotó la ontología antigua. En el λόγος se ve algo "ante los ojos" y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido del "ser ante los ojos". Ni siquiera se destaca y diferencia este sentido del ser de otras posibilidades del ser, confundiéndose con él incluso el ser en el sentido del formal ser algo, hasta el punto de no haberse podido lograr simplemente una pura división regional de ambos.

§ 34. EL *ser ahí* Y EL HABLA. EL LENGUAJE

Los existenciarios fundamentales que constituyen el ser del "ahí", el "estado de abierto" del "ser en el mundo", son el "encontrarse" y el "comprender". El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido. Dado que el encontrarse y el comprender son igualmente originales, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión. Le corresponde asimismo una cierta susceptibilidad de interpretación. En la proposición se hizo visible un derivado extremo de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera significación del término proposición, la comunicación (manifestación), condujo al concepto de la palabra y del lenguaje, no considerado hasta aquí, y con intención. El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existenciaria del "estado de abierto" del "ser ahí". *El fundamento ontológico-existenciario del lenguaje es el habla.* De este fenómeno hemos hecho ya constante uso en la anterior exégesis del encontrarse, del comprender, de la interpretación y de la proposición, pero rechazándolo, por decirlo así, del análisis temático.

El habla es de igual originalidad existenciaria que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación. Éste puede re-

solverse en significaciones. En cuanto éstas son lo articulado de lo articulable, son siempre algo con sentido. Si el habla, la articulación de la comprensibilidad del "ahí", es un existenciario original del "estado de abierto", mas éste resulta constituido primariamente por el "ser en el mundo", también el habla tendrá esencialmente una específica forma de ser "mundana". La comprensibilidad "encontrándose" del "ser en el mundo" *se expresa como habla.* El todo de significación de la comprensibilidad *obtiene la palabra.* A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.

El "estado de *ex*-presada" del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser "mundano", resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo "a la mano". El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas "ante los ojos". El habla es lenguaje existenciario, porque el ente cuyo "estado de abierto" articula en significaciones tiene la forma de ser del "ser en el mundo" "yecto" y referido al "mundo".

En cuanto estructura existenciaria del "estado de abierto" del "ser ahí" es el habla algo constitutivo de la existencia de éste. Al hablar le son inherentes como posibilidades el *oír* y el *callar.* Únicamente en estos fenómenos se hace del todo clara la función constitutiva del habla para la existenciariedad de la existencia. Por lo pronto se trata de poner de manifiesto la estructura del habla en cuanto tal.

Hablar es articular "significativamente" la comprensibilidad del "ser en el mundo", al que es inherente el "ser con" y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del "ser uno con otro" "curándose de". Éste, el "ser uno con otro", es "hablante": da su palabra y retira la palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla, habla en favor, hace declaraciones, habla en público. Hablar es hablar "sobre..." El "sobre qué" del habla no tiene necesariamente, ni siquiera regularmente, el carácter del tema de una proposición determinante. También una orden se da "sobre..."; el deseo tiene su "sobre qué". Al hablar en favor no le falta su "sobre qué". El habla tiene necesariamente este elemento estructural, porque contribuye a constituir el "estado de abierto" del "ser en el mundo"; su estructura peculiar está predeterminada por esta estructura fundamental del "ser ahí". Lo hablado "en" el habla es siempre hablado "a..." en determinado respecto y dentro de ciertos límites. En toda habla hay algo hablado "por" ella: lo dicho en el respectivo desear,

preguntar, pronunciarse sobre..., en cuanto dicho. Mediante esto se comunica el habla.

Como ya se indicó al hacer el análisis de la proposición, tiene que comprenderse el fenómeno de la *comunicación* en un amplio sentido ontológico. La "comunicación" en forma de proposición, el dar parte de algo, por ejemplo, es un caso particular de la comunicación tomada en su radicalidad existenciaria. En esta comunicación se constituye la articulación del "ser uno con otro" comprensor. Ella despliega lo que hay de "común" en el "coencontrarse" y en la comprensión del "ser con". La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El "ser ahí con" es esencialmente ya patente en el "coencontrarse" y en el "cocomprender". El "ser con" resulta *expresamente* "común" en el habla, es decir, lo *es* ya; tan sólo no es común en cuanto no empuñado ni apropiado.

Todo hablar "sobre..." y que comunica mediante lo hablado, tiene al par el carácter del "expresarse". Hablando se *ex*presa el "ser ahí", no porque como algo "interno" empiece por estar recluso relativamente a un "afuera", sino porque en cuanto "ser en el mundo" y comprendiendo es ya "afuera". Lo expresado es justamente el "ser afuera", es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro "estado de abierto" del "ser en". El índice verbal de la notificación del "ser en" encontrándose que es inherente al habla, reside en el tono, en la modulación, en el *tempo* del habla, "en la manera de decir". La comunicación de las posibilidades existenciarias del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla "poética".

El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el "encontrarse", del "ser en el mundo". Como ingredientes constitutivos entran en ella: el "sobre qué" del habla (lo hablado "en" ella), lo hablado ("por" ella) en cuanto tal, la comunicación y la notificación. No son propiedades con que sólo empíricamente cupiese arramblar en el lenguaje, sino caracteres existenciarios que tienen sus raíces en la constitución del ser del "ser ahí" y son lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje. En la forma verbal fáctica de una determinada habla pueden faltar o pasar inadvertidos algunos de estos ingredientes. El hecho de que a menudo *no* lleguen a expresarse "verbalmente" es sólo la señal de una determinada forma del habla, la

cual, en tanto es, no puede menos de ser, en cada caso, en la totalidad de las estructuras mencionadas.

Los ensayos hechos para apresar "la esencia del lenguaje" han buscado siempre su orientación en uno solo de estos ingredientes y concebido el lenguaje siguiendo el hilo conductor de la idea de la "expresión", de la "forma simbólica", de la comunicación en forma de proposición, de la "notificación" de vivencias o del "dar forma" propio de la vida. A los efectos de una definición plenamente suficiente del lenguaje no se ganaría nada con amontonar sincréticamente estos diversos fragmentos de definición. Lo decisivo resulta el estudiar antes el todo existenciario-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del "ser ahí".

La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existenciaria inherente al hablar mismo, el oír. No es casual que digamos, cuando no hemos oído "bien", que no hemos "comprendido". El oír es constitutivo del hablar. Y así como la fonación verbal se funda en el habla, la percepción acústica lo hace en el oír. El "oír a" alguien es el existenciario "ser patente" del "ser ahí", en cuanto "ser con", para el otro. El oír constituye incluso la primaria y propia "potencia" del "ser ahí" para su más peculiar "poder ser", como un oír la voz del amigo que lleva consigo todo "ser ahí". El "ser ahí" oye porque comprende. En cuanto comprensor "ser en el mundo" con los otros, "presta oído" al "ser ahí con" y a sí mismo, y en este prestar oído está pendiente de ellos y de sí. El "oír uno a otro", en que se despliega el "ser con", tiene los modos posibles del "seguir" a otro, acompañar a otro, los modos privativos del no oír a nadie, del oponerse a todos, del llevar la contraria a todo el mundo, del desvío.

Sobre la base de este "poder oír" existenciariamente primario es posible un fenómeno como el del "escuchar", que es incluso todavía más original que aquello que en la psicología se define "inmediatamente" como oír, las sensaciones sonoras y la percepción de sonidos. También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor. "Inmediatamente" nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. Se oye la columna en marcha, en viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea.

Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para "oír" un "puro ruido". Pero el hecho de que inmediatamente oigamos motocicletas y carretas es la prueba fenoménica de que el "ser ahí", en cuanto "ser en el mundo", se mantiene en cada

caso ya cabe lo "a la mano" dentro del mundo y en manera alguna inmediatamente cabe "sensaciones", cuya pululación tendría que ser primero sometida a una forma para proporcionar el trampolín del que saltaría el sujeto para llegar por fin a un "mundo". El "ser ahí" es, en cuanto esencialmente comprensor, inmediatamente cabe lo comprendido.

También en el expreso oír el habla del otro comprendemos inmediatamente lo dicho, o más exactamente, somos ya desde luego con el otro cabe el ente sobre el cual es el habla. *No* oímos, por lo contrario, inmediatamente lo expresado fónicamente en cuanto tal. Incluso allí donde el lenguaje resulta confuso o, lo que es más, se trata de una lengua extranjera, oímos inmediatamente palabras "incomprensibles" y no una pura multiplicidad de datos acústicos.

En el *natural* "oír" lo "sobre qué" del habla sin duda podemos al par "atender" al modo de decir, a la "dicción", mas tampoco sino en un previo "cocomprender" lo hablado; pues sólo así cabe la posibilidad de apreciar lo adecuado de la forma de decir al "sobre qué" temático del habla.

Igualmente resulta la "contrahabla" que es la respuesta inmediata y directamente del comprender el "sobre qué" del habla, "común" ya en el "ser con".

Sólo donde es dada la posibilidad existenciaria de hablar y oír puede alguien escuchar. Quien "no puede oír" y "tiene que tocar" quizá puede muy bien y justamente por ello escuchar. El "no hacer más que andar oyendo" es una privación del comprender oyendo. Habla y oír se fundan en el comprender. Éste no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede "estar pendiente".

El mismo fundamento existenciario tiene otra posibilidad esencial del hablar, el "callar". Quien calla en el hablar uno con otro puede "dar a entender", es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la seudoclaridad, es decir, la incomprensibilidad de la trivialidad. Pero callar no quiere decir ser mudo. El mudo tiene, al revés, la tendencia a "decir" algo. Un mudo no sólo no ha probado que puede callar, sino que le falta incluso toda posibilidad de probarlo. Y no más que el mudo muestra el habituado por naturaleza a hablar poco que calla y puede callar. Quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento

dado. Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el "ser ahí" tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico "estado de abierto" de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las "habladurías". La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del "ser ahí", que de él procede el genuino "poder oír" y "ser uno con otro" que permite "ver a través" de él.

Del ser del "ahí", es decir, el encontrarse y el comprender, es constitutiva el habla; por su parte, "ser ahí" quiere decir "ser en el mundo"; luego, en suma: en cuanto "ser en" hablando, ya se ha expresado el "ser ahí". Éste tiene lenguaje. ¿Será un acaso que los griegos cuyo cotidiano "existir" se había plantado preponderantemente en el "hablar uno con otro" y que al par "tenían ojos" para ver, definiesen la esencia del hombre, tanto en la interpretación prefilosófica del "ser ahí" cuanto en la filosófica, como ζῷον λόγον ἔχον? La posterior interpretación de esta definición del hombre en el sentido de *animal rationale*, "ser viviente racional", sin duda no es "falsa", pero encubre el campo de fenómenos a que está tomada esta definición del "ser ahí". El hombre se manifiesta como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del "ser ahí" mismo. Los griegos no tienen ninguna palabra para decir "lenguaje"; comprendieron este fenómeno "inmediatamente" como habla. Sin embargo, la reflexión filosófica fijó preferentemente la vista en el λόγος como proposición y por eso se hizo siguiendo el hilo conductor de *este logos* el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrantes del habla. La gramática buscó su fundamento en la "lógica" de este logos. Mas ésta se funda en la ontología de lo "ante los ojos". El repertorio básico de las "categorías de la significación" trasmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje y aún hoy radicalmente decisivo se orienta por el habla como proposición. Si, por lo contrario, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existenciario, se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente. La empresa de *emancipar* la gramática de la lógica ha menester de una *previa* comprensión *positiva* de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existenciario, sin que pueda lograrse corrigiendo y completando simplemente la tradición. A este respecto hay que preguntar por las formas fundamentales

de una plausible articulación significativa de lo comprensible en general, y no sólo de los entes intramundanos conocidos en una contemplación teorética y expresados en frases. La teoría de la significación no se produce por sí, comparando las más y las más diversas lenguas posibles. Tampoco basta el volver, *v. gr.*, al horizonte filosófico dentro del cual planteó el problema del lenguaje G. de Humboldt. La teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del "ser ahí". Su prosperidad y decadencia sigue los destinos de ésta.[1]

A la postre, alguna vez habrá de resolverse la investigación filosófica a preguntar qué forma de ser corresponde al lenguaje en general. ¿Es un útil "a la mano" dentro del mundo, o tiene la forma de ser del "ser ahí", o ninguna de las dos cosas? ¿De qué índole es el ser del lenguaje, que puede haber lenguas "muertas"? ¿Qué quiere decir ontológicamente que una lengua se desarrolla y desaparece? Poseemos una ciencia del lenguaje y el ser del ente que ella tiene por tema es oscuro; está embozado hasta el horizonte de la investigación. ¿Será un acaso que las significaciones sean inmediata y regularmente "mundanas", diseñadas por la significatividad del mundo, incluso a menudo preponderantemente "espaciales", o será este "hecho" ontológico-existenciariamente necesario, y por qué? La investigación filosófica tiene que renunciar a la "filosofía del lenguaje" para interesarse por las "cosas mismas", y tiene que ponerse al nivel de unos problemas conceptualmente claros.

La anterior exégesis del lenguaje ha pretendido simplemente señalar el "lugar" ontológico de este fenómeno dentro de la constitución del ser del "ser ahí" y ante todo preparar los análisis inmediatos, que siguiendo el hilo conductor de una forma de ser fundamental del habla en conexión con otros fenómenos, tratan de traer a la vista la cotidianidad del "ser ahí" de una manera más original ontológicamente.

B. *El ser cotidiano del "ahí" y la "caída" del "ser ahí"*

Al retroceder a las estructuras existenciarias del "estado de abierto" del "ser en el mundo", la exégesis ha perdido de vista en cierto modo la cotidianidad del "ser ahí". El análisis tiene que

[1] *Cf.* sobre la teoría de la significación E. Husserl, *Log. Unters.*, t. II, 1ª y 4ª-6ª investigaciones. También, la concepción más radical de los problemas en *Ideen*, I, *loc. cit.* §§ 123 *ss.*, pp. 255 *ss.*

recobrar este horizonte de fenómenos del que había hecho su tema. He aquí la cuestión que se suscita ahora: ¿cuáles son los caracteres existenciarios del "estado de abierto" del "ser en el mundo" al mantenerse éste, en cuanto cotidiano, en la forma de ser del "uno"? ¿Es peculiar a éste un específico encontrarse, un particular comprender, hablar e interpretar? La respuesta a estas preguntas resulta tanto más urgente, si recordamos que inmediata y regularmente el "ser ahí" se hunde en el uno, que se adueña de él. En cuanto yecto "ser en el mundo", ¿no es el "ser ahí" yecto justo inmediatamente en la "publicidad" del uno? ¿Ni qué otra cosa significa esta publicidad que el específico "estado de "abierto" del uno?

Si el comprender debe concebirse primariamente como el "poder ser" del "ser ahí", a un análisis del comprender e interpretar inherente al uno habrá que tomar las posibilidades de su ser que se haya abierto y apropiado el "ser ahí" en cuanto es el uno. Estas posibilidades hacen patente a su vez una esencial tendencia del ser de la cotidianidad. Y finalmente esta tendencia, hecha lo bastante explícita bajo el punto de vista ontológico, ha de desembozar una forma de ser original del "ser ahí", de tal suerte que partiendo de ella cabrá desplegar ante la vista el indicado fenómeno del "estado de yecto" en su concreción existenciaria.

Ante todo se requiere hacer visible en determinados fenómenos el "estado de abierto" del uno, es decir, la cotidiana forma de ser de habla, "ver" e interpretación. Con respecto a los aludidos fenómenos puede no ser superflua la observación de que la exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del "ser ahí" cotidiano bajo un punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una "filosofía de la cultura".

§ 35. Las "habladurías"

No va a usarse aquí la expresión "habladurías" en un sentido "despectivo". En nuestra terminología significa un fenómeno positivo que constituye la forma de ser del comprender e interpretar del "ser ahí" cotidiano. El habla se expresa regularmente y se ha expresado ya siempre. Es lenguaje. Mas en lo expresado está, por ende, implícita en cada caso ya una comprensión e interpretación. El lenguaje, en cuanto es un "estado de expreso", alberga en sí un "estado de interpretada" de la comprensión del "ser ahí". Este "estado de interpretada" dista tanto como el lenguaje mismo de ser no más que "ante los ojos", antes bien su ser es

él mismo de la forma del ser del "ser ahí". A la responsabilidad de tal estado es entregado el "ser ahí" inmediatamente y dentro de ciertos límites constantemente; tal estado regula y distribuye las posibilidades del comprender del término medio y del correspondiente encontrarse. El "estado de expreso" guarda en el todo de sus articulados plexos de significación un comprender el mundo abierto y con igual originalidad un comprender el "ser ahí con" de otros y el "ser en" peculiar en cada caso. La comprensión que ya hay así en el fondo del "estado de expreso" concierne tanto al "estado de abierto" de los entes alcanzado y trasmitido en el caso, cuanto a la comprensión del ser y a las disponibles posibilidades y horizonte para una nueva interpretación y articulación conceptual, también del caso. Pues bien, remontándonos por encima de un mero hacer constar el *factum* de este "estado de interpretado" del "ser ahí", se trata de indagar la forma de ser existenciaria del habla expresada y que se expresa. Si no cabe concebirla como algo "ante los ojos", ¿cuál es su ser y qué dice éste de fundamental acerca de la cotidiana forma de ser del "ser ahí"?

El habla que se expresa es la comunicación. La tendencia de su ser apunta a hacer común al que oye el abierto "ser relativamente a lo hablado 'en' el habla".

Con arreglo a la comprensibilidad del término medio que ya hay en el lenguaje expresado en el expresarse, puede comprenderse en ancha medida el habla comunicada, sin que el que oye se ponga en un "ser relativamente al 'sobre qué' del habla" originalmente comprensor. No tanto se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado "por" el habla. Esto resulta comprendido; el "sobre qué", sólo aproximadamente, superficialmente; se mienta *lo mismo,* porque se comprende lo dicho en común, en *el mismo* término medio.

El oír y comprender se ha aferrado desde luego a lo hablado "por" el habla. La comunicación no "comunica" la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla", sino que el "ser uno con otro" se mueve dentro del "hablar uno con otro" y el curarse de lo hablado "por" el habla. Lo que le importa es que se hable. El ser dicho, el "dicho", la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión. El hablar ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla", y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de *trasmitir y repetir lo que se habla.*

Lo hablado "por" el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante trasmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladurías. Y por cierto que éstas no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas, a las "escribidurías". El repetir lo que se habla no se funda tanto aquí en un "de oídas". Se alimenta de lo "leído en alguna parte". La comprensión media del lector *jamás podrá* decidir qué es lo originalmente sacado y conquistado y qué es aquello que simplemente se repite. Más aún: la comprensión media no querrá en absoluto hacer semejante distinción, no habrá menester de ella, porque lo comprende todo.

La falta de base no cierra a las habladurías la entrada en la publicidad, sino que la favorece. Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa. Las habladurías preservan incluso del peligro de fracasar en semejante apropiación. Las habladurías, con las que puede arramblar cualquiera, no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado.

El habla, que es inherente a la estructura esencial del ser del "ser ahí", cuyo "estado de abierto" contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladurías y, en cuanto tales, no tanto de mantener patente el "ser en el mundo" en una comprensión articulada, cuanto de cerrarlo y de encubrir los entes intramundanos. A este fin no es menester la intención de engañar. Las habladurías no tienen la forma de ser del *consciente hacer pasar* algo por algo. Lo dicho y trasmitido sin base llega a hacer que el abrir se convierta en lo contrario, en un cerrar. Pues lo dicho siempre resulta comprendido inmediatamente como "diciente", esto es, descubridor. Las habladurías son, según esto, de suyo y con arreglo a su peculiar *abandono* del retroceder a la base de lo hablado "en" el habla, un cerrar.

Este cerrar se hace cada vez mayor por el hecho de que en las habladurías se cree haber alcanzado la comprensión de lo hablado "en" el habla, y en virtud de esta creencia estorban toda nueva pregunta y discusión, descartándolas y retardándolas de un modo peculiar.

En el "ser ahí" se ha implantado en cada caso ya este "estado de interpretado" de las habladurías. Mucho lo sabemos inmediatamente sólo de este modo; no poco, jamás se alza por encima de

semejante comprensión del término medio. El "ser ahí" no logra sustraerse jamás a este cotidiano "estado de interpretado" dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso un "ser ahí" no influido ni extraviado por este "estado de interpretado" se halle puesto ante la tierra llana de un "mundo" en sí, para limitarse a contemplar lo que le haga frente. El dominio del público "estado de interpretado" ha decidido incluso ya de las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el "ser ahí" afectar por el mundo. El uno traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se "ve" y cómo se "ve".

Las habladurías, que cierran del modo acabado de describir, son la forma de ser de la desarraigada comprensión del "ser ahí". No son, empero, un estado "ante los ojos" de algo "ante los ojos", sino que, existenciariamente desarraigadas, son el modo del constante desarraigo. Lo que quiere decir ontológicamente: el "ser ahí" que se mantiene dentro de las habladurías es un "ser en el mundo" cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del "ser relativamente al mundo, al 'ser ahí con', al 'ser en' mismo". Flota en el aire y en este modo es, sin embargo y siempre, cabe el "mundo", con los otros y relativamente a sí mismo. Sólo un ente cuyo "estado de abierto" está constituido por el habla que comprende encontrándose, es decir, *es* en esta estructura ontológica su "ahí", el "en el mundo", tiene la posibilidad de ser de semejante desarraigo, que está tan lejos de constituir un no-ser del "ser ahí", que antes bien constituye su más cotidiana y más obstinada "realidad".

En lo comprensible de suyo y seguro de sí del "estado de interpretado" del término medio está, empero, entrañado que gracias a su amparo le permanezca oculta al "ser ahí" mismo del caso la "inhospitalidad" de ese flotar en el aire en que puede volar hacia una creciente falta de base.

§ 36. La avidez de novedades

Al hacer el análisis del comprender y del "estado de abierto" del "ahí" en general se aludió al *lumen naturale* y se llamó al "estado de abierto" del "ser en" la "iluminación" del "ser ahí", en la cual, y sólo en la cual, resulta posible lo que se dice "ver". Atendiendo a la forma fundamental de todo abrir en la forma

del "ser ahí", al comprender, se concibió el "ver" en el sentido de la genuina apropiación de los entes relativamente a los cuales puede conducirse el "ser ahí" conforme a sus esenciales posibilidades de ser.

La estructura fundamental del "ver" se muestra en una peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a ver. La designamos con el término "avidez de novedades", de la que es característico no limitarse al ver, antes expresar la tendencia a un peculiar permitir que haga frente perceptivamente el mundo. Hacemos la exégesis de este fenómeno en un fundamental sentido ontológico-existenciario; no, siguiendo la orientación que lo reduce al conocimiento, concebido ya temprano en la filosofía griega, y no casualmente, partiendo del "placer de ver". El tratado que ocupa el primer lugar en la colección de los tratados de Aristóteles relativos a la ontología empieza con la frase: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[1]. En el ser del hombre está esencialmente ínsita la cura de ver. Con esta frase se inicia una investigación que trata de descubrir el origen del estudio científico de los entes y de su ser en la mencionada forma de ser del "ser ahí". Esta exégesis griega de la génesis existenciaria de la ciencia no es casual. En ella se manifiesta una comprensión explícita de lo prenunciado en la tesis de Parménides: τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι. El ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo y sólo este ver descubre el ser. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella tiene su motivo la dialéctica hegeliana y sólo sobre la base de ella es ésta posible.

La notable primacía del ver la advirtió ante todo San Agustín con ocasión de una exégesis de la *concupiscentia*.[2] *Ad oculos enim proprie videre pertinet,* el ver es cosa que pertenece propiamente a los ojos. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* Pero también usamos esta palabra, "ver", con referencia a los demás sentidos, cuando recurrimos a ellos para conocer. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* En efecto, no decimos: oye cómo brilla, o huele cómo resplandece, o gusta cómo relumbra, o toca cómo irradia; sino que en todo ello decimos: *mira,* decimos que todo ello se ve. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt,* pero tampoco

1 *Metafísica* A 1, 980 a 21.
2 *Confessionis,* lib. X, cap. 35.

decimos sólo: mira cómo relumbra, lo que los ojos son los únicos que pueden percibirlo, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam duram sit.* Decimos también: mira cómo suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira qué duro es. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* De donde que se llame a la experiencia de los sentidos en general "placer de los ojos", por apropiarse también los demás sentidos, debido a una cierta similitud, la función de ver, cuando se trata de conocer, función en la que tienen la primacía los ojos.

¿Qué hay de esta tendencia al sólo percibir? ¿Qué estructura existenciaria del "ser ahí" resulta comprensible gracias al fenómeno de la avidez de novedades?

El "ser en el mundo" se absorbe inmediatamente en el mundo de que se cura. El "curarse de" es dirigido por el "ver en torno", que descubre lo "a la mano" y lo retiene en su "estado de descubierto". El "ver en torno" da a todo aportar y disponer la vía por donde avanza los medios de ejecución, la ocasión oportuna, el momento adecuado. El "curarse de" puede entrar en reposo en el sentido del interrumpir la actividad para descansar o del haber acabado la faena. En el reposo no desaparece el "curarse de", pero sí queda en libertad el "ver en torno", que ya no es ligado al mundo del obrar. En el descanso se entrega la cura al "ver en torno" que ha quedado en libertad. El descubrir, "viendo en torno", el mundo del obrar tiene el carácter de ser del des-alejar. El "ver en torno" que ha quedado en libertad ya no tiene nada "a la mano" de cuyo acercamiento haya de curarse. En cuanto esencialmente des-alejador, se crea nuevas posibilidades de des-alejar; quiere decirse que tiende, desviándose de lo inmediatamente "a la mano", al mundo lejano y extraño. La cura se convierte en el curarse de las posibilidades de ver, permaneciendo en reposo, el "mundo" simplemente en su "aspecto". El "ser ahí" busca lo lejano exclusivamente para acercárselo en su aspecto. El "ser ahí" se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto "ser en el mundo", exento del ser cabe lo inmediata y cotidianamente "a la mano".

Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un "ser relativamente a esto", sino *sólo* para ver. Sólo busca lo nuevo

para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico "no demorarse" en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la "disipación". La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el θαυμάζειν; a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido. Estos dos ingredientes constitutivos de la avidez de novedades, el no demorarse en el mundo circundante de que se cura y la disipación en nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que llamamos la "falta de paradero". La avidez de novedades es en todas partes y en ninguna. Este modo del "ser en el mundo" desemboza una nueva forma de ser del "ser ahí" cotidiano con la que éste se desarraiga constantemente.

Las habladurías rigen también las vías de la avidez de novedades, diciendo lo que se debe tener leído y visto. El "ser en todas partes y en ninguna" de la avidez de novedades está entregado a la responsabilidad de las habladurías. Estos dos modos de ser cotidianos del habla y del ver no se limitan a ser, en su tendencia a desarraigar, "ante los ojos" uno junto a otro, sino que *el un* modo de ser arrastra *el otro* consigo. La avidez de novedades, a la que nada le resulta cerrado, las habladurías, a las que nada les queda por comprender, se dan, es decir, dan al "ser ahí" que es así, la seguridad de una presuntamente auténtica "vida viva". Pero con esta presunción apunta un tercer fenómeno que caracteriza el "estado de abierto" del "ser ahí" cotidiano.

§ 37. La ambigüedad

Cuando en el cotidiano "ser uno con otro" hace frente aquello que es accesible a todos y sobre lo que todos pueden decirlo todo, pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no. Esta "ambigüedad" no se extiende solamente al mundo, sino en la misma medida al "ser uno con otro" en cuanto tal e incluso al "ser del 'ser ahí' relativamente a sí mismo".

Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y lo está en el fondo. La ambigüedad no concierne sólo al disponer de y al manipular con lo accesible en el uso y el goce, sino que ya se asentó en el comprender en cuanto "poder ser", en la forma de proyectarse y de darse previamente las posibilidades del "ser ahí". No sólo conocen y dicen todo lo que está ahí y lo que está pasando, sino que todos saben también ya hablar sobre lo que aún debe suceder, lo que todavía no está ahí, pero "en realidad" tendría que hacerse. Todos han sospechado y rastreado ya siempre lo que otros sospechan y rastrean. Este "estar sobre el rastro", y encima de oídas —quien "está sobre el rastro" de una cosa en el modo genuino no dice nada de ello—, es el modo superlativamente capcioso en que la ambigüedad da posibilidades del "ser ahí" para sofocar en el acto toda su fuerza.

Supóngase, en efecto, que lo que *uno* sospechaba y rastreaba se traduzca un buen día realmente en hechos: justamente la ambigüedad habrá curado ya de que al punto muera el interés por la cosa realizada. Este interés sólo lo hay, en efecto, en el modo de la avidez de novedades y de las habladurías, mientras se da como la posibilidad del simple "uno también sospechaba", que no obliga a nada. El "ser cabe algo con", cuando y mientras se está sobre el rastro, rehusa la asistencia al sobrevenir la realización de lo sospechado. Pues con ésta resulta forzado el "ser ahí" a volverse en cada caso hacia sí mismo. Las habladurías y la avidez de novedades pierden su poderío. Y se vengan en el acto. A la vista de la realización de lo que "uno también sospechaba", fácilmente están al alcance de la mano las habladurías con la afirmación: eso hubiera podido hacerlo también uno, puesto que —ya lo había sospechado. Las habladurías acaban por no poder aguantar que suceda *realmente* lo sospechado y constantemente exigido por ellas. Con ello se les quita, en efecto, la ocasión de seguir sospechando.

Ahora bien, dado que el tiempo del "ser ahí" emprendedor en la silenciosidad de la realización y del genuino fracasar es distinto del de las habladurías; que, visto desde la publicidad, es un tiempo esencialmente más lento que el de las habladurías, que "viven más de prisa —hace siempre mucho que éstas ya pasaron a otra cosa, la más nueva en cada caso. Lo anteriormente sospechado y un buen día realizado llega demasiado tarde en comparación con lo más nuevo. Las habladurías y la avidez de novedades curan con su ambigüedad de que lo genuinamente creado y nuevo resulte

viejo al aparecer para la publicidad. Esto únicamente logra, pues, manifestarse en sus posibilidades positivas, si se han vuelto inoperantes las habladurías encubridoras y ha muerto el interés "común".

La ambigüedad del público "estado de interpretado" hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza de secundario e inimportante el realizar y obrar. Por ende, en el "uno", el comprender del "ser ahí" "ve mal" constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguamente es el "ser ahí" siempre "ahí", es decir, en *ese* público "estado de abierto" del "ser uno con otro", donde las más vocingleras habladurías y la más inventiva avidez de novedades mantienen en marcha la "faena", allí donde cotidianamente sucede todo y en el fondo nada.

Esta ambigüedad presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas.

Pero esta forma de ser del "estado de abierto" del "ser en el mundo" domina también al "ser uno con otro" en cuanto tal. El otro es inmediatamente "ahí" en función de lo que se ha oído de él, de lo que se habla y sabe sobre él. En el "ser uno con otro" original se intercalan inmediatamente las habladurías. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El "ser uno con otro" en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del "uno para otro" actúa un "uno contra otro".

Es, además, de observar que la ambigüedad dista mucho de surgir de un propósito expreso de disimulo y desfiguración de las cosas, que no es algo provocado por el "ser ahí" singular. Está implícita ya en el "ser uno con otro" en cuanto *yecto* "ser uno con otro" en un mundo. Pero públicamente es justo por ello algo oculto, y *uno* se resistirá siempre a creer que sea exacta esta exégesis de la forma de ser del "estado de interpretado" del uno. Sería una mala inteligencia querer que la prueba de la exactitud de la explanación de estos fenómenos fuese el asentimiento del uno.

Los fenómenos de las habladurías, de la avidez de novedades y de la ambigüedad han quedado expuestos de tal modo que ya se insinúa una relación entre ellos por su ser. Ahora se trata de adueñarse ontológico-existenciariamente de la forma de ser de esta relación. Ha llegado el momento de comprender la forma funda-

mental del ser de la cotidianidad dentro del horizonte de las estructuras del ser del "ser ahí" ganadas hasta aquí.

§ 38. La "caída" y el "estado de yecto"

Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad caracterizan el modo en que el "ser ahí" es cotidianamente su "ahí", el "estado de abierto" del "ser en el mundo". Como determinaciones existenciarias que son, estos caracteres no son "ante los ojos" en el "ser ahí": contribuyen a constituir su ser. En ellos y en la relación que tienen entre sí por su ser se desemboza una forma fundamental del ser de la cotidianidad que llamamos la "caída" del "ser ahí".

El término, que no expresa ninguna valoración negativa, pretende significar esto: el "ser ahí" es inmediata y regularmente *cabe* el "mundo" de que se cura. Este "absorberse en..." tiene por lo regular el carácter del "ser perdido" en la publicidad del uno. El "ser ahí" es inmediatamente siempre ya "caído" "de" sí mismo en cuanto "poder ser sí mismo" propiamente y "caído" "en" el "mundo". El "estado de caído" "en" el "mundo" mienta el absorberse en el "ser uno con otro", en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la "impropiedad" del "ser ahí" [1] resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída. "Impropio" y "no propio" no significan en manera alguna "propiamente no", como si con este modo de ser perdiese el "ser ahí" en general su ser. La impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un "ya no ser en el mundo", que constituye justamente un señalado "ser en el mundo", un "ser en el mundo" plenamente poseído por el "mundo" y el "ser ahí con" de otros en el uno. El "no ser él mismo" funciona como posibilidad *positiva* del ente que, "curándose de" esencialmente, se absorbe en un mundo. Este "no ser" tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del "ser ahí", la forma en la que éste se mantiene regularmente.

El "estado de caído" del "ser ahí" tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un "estado primitivo" más alto y puro. De esto no sólo no tenemos ónticamente experiencia alguna, sino tampoco ontológicamente posibilidades ni hilos conductores de exégesis.

"De" sí mismo, en cuanto fáctico "ser en el mundo", es el "ser ahí" ya caído en cuanto caído; y caído no lo es "en" ningún

[1] *Cf.* § 9, pp. 53 *ss.*

ente con que tropiece o no únicamente en el curso de su ser, sino en el *mundo* mismo inherente a su ser. La caída es una determinación existenciaria del "ser ahí" mismo y no enuncia nada sobre éste como algo "ante los ojos", sobre relaciones "ante los ojos" con entes de los que "proceda" o con entes con los que haya entrado posteriormente en un *commercium.*

También se entendería mal la estructura ontológico-existenciaria, si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óntica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana.

Al hacer las primeras indicaciones sobre el "ser en el mundo" como estructura fundamental del "ser ahí", e igualmente al caracterizar sus constitutivos ingredientes estructurales, se prestó atención al análisis de la *estructura* del ser a costa del fenómeno de la forma de ser de la misma. Cierto que se describieron las posibles formas fundamentales del "ser en", el "curarse de" y el "procurar por", pero quedó sin dilucidar la cuestión de la cotidiana forma de ser de estos modos de ser. También se mostró que el "ser en" es muy otra cosa que un simple enfrentarse contemplativa o activamente, es decir, que un simple "ser juntos ante los ojos" un sujeto y un objeto. A pesar de todo, no podía menos de subsistir la apariencia de que el "ser en el mundo" funciona como una rígida armazón dentro de la cual trascurren las posibles maneras de conducirse el "ser ahí" relativamente a su mundo, sin tocar al ser de la "armazón" misma. Mas esta presunta "armazón" contribuye a constituir la forma de ser del "ser ahí". Es un *modo existenciario* del "ser en el mundo" lo que tiene su prueba documental en el fenómeno de la caída.

Las habladurías abren al "ser ahí" el comprensor "ser relativamente a su mundo, a otros y a sí mismo", pero de tal manera que este "ser relativamente a..." tiene el modo de un flotar sin base. La avidez de novedades abre todas las cosas y cada una, pero de tal manera que el "ser en" es en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del "ser ahí", pero sólo para hundir el "ser en el mundo" en el desarraigado "en todas partes y en ninguna".

Con el esclarecimiento ontológico de la forma de ser del cotidiano "ser en el mundo" que se trasluce en estos fenómenos logramos por primera vez determinar de una manera existenciariamente satisfactoria la constitución fundamental del "ser ahí". ¿Qué estructura muestra tener ese "estado de movimiento" que es la caída?

Las habladurías, con el público "estado de interpretado" incluido en ellas, se constituyen en el "ser uno con otro". No son como un producto desligado de éste y "ante los ojos" por sí dentro del mundo. Tampoco toleran evaporarse en un "universal", que por pertenecer esencialmente al "nadie", no es "propiamente" nada y "realmente" sólo tiene lugar en el "ser ahí" singular que dice algo. Las habladurías son la forma de ser del mismo "ser uno con otro", y no surgen únicamente de ciertas circunstancias que influirían "desde fuera" sobre el "ser ahí". Pero el que este mismo se dé a sí mismo en las habladurías y el público "estado de interpretado" la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la falta de base, quiere decir esto: el "ser ahí" se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída. El "ser en el mundo" es en sí mismo "tentador".

Convertido ya de este modo en tentación para sí mismo, aherroja el público "estado de interpretado" al "ser ahí" en su "estado de caído". Las habladurías y la ambigüedad, el tenerlo visto y tenerlo comprendido todo, constituyen la presunción de que el "estado de abierto" del "ser ahí" así disponible y dominante podría garantizar al "ser ahí" la seguridad, genuinidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La certeza de sí mismo y el carácter decidido de uno difunden un creciente no haber menester del comprender, encontrándose, propio. La presunción que tiene el uno de alimentar y dirigir la plena y auténtica "vida", aporta al "ser ahí" un "aquietamiento" para el que todo es "de la mejor manera" y al que le están francas todas las puertas. El cadente "ser en el mundo" es para sí mismo, en cuanto tentador, al par "aquietador".

Este aquietamiento en el ser impropio no tienta, empero, a la inmovilidad e inactividad, sino que impulsa al desenfreno del "tráfago". El "ser caído" en el "mundo" no entra ahora en reposo. El aquietamiento tentador *incrementa* la caída. Mirando especialmente a la exégesis del "ser ahí", puede ocurrirse ahora la opinión de que será el comprender las culturas más extrañas y la "síntesis" de ellas con la peculiar lo que conduzca al esclarecimiento total y por primera vez genuino del "ser ahí" por él mismo. Una muy ágil avidez de novedades y un inquieto querer saberlo todo fingen una comprensión universal del "ser ahí". Pero en el fondo se sigue sin determinar ni preguntar *qué* es lo que se trata propiamente de comprender; se sigue sin comprender que el comprender mismo es un "poder ser" que tiene que que-

dar en libertad únicamente en el "ser ahí" *más peculiar.* En este aquietado compararse con todo, "comprensivo" de todo, vuela el "ser ahí" a un extrañamiento en que se le oculta el más peculiar "poder ser". El cadente "ser en el mundo" es en cuanto aquietador-tentador, al par "extrañador".

Mas tampoco este extrañamiento puede querer decir que se arrebate fácticamente el "ser ahí" a él mismo; al contrario, impulsa al "ser ahí" a una forma de ser a la que atrae el más exagerado "autoanálisis", que prueba todas las posibilidades de interpretación, hasta volverse inabarcables las "caracterologías" y "tipologías" producidas por ella. Este extrañamiento, que *cierra* al "ser ahí" su propiedad y posibilidad, aunque sólo sea la de un genuino fracasar, no lo entrega sin embargo a entes distintos de él mismo, sino que lo empuja hacia su impropiedad, hacia una posible forma de ser *de él mismo.* El extrañamiento aquietador-tentador de la caída conduce en su peculiar "estado de movimiento" a que el "ser ahí" "se enrede" en sí mismo.

Los fenómenos señalados, de la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí mismo, caracterizan la específica forma de ser de la caída. Llamamos a este "estado de movimiento" del "ser ahí" en su ser peculiar, el "derrumbamiento". El "ser ahí" se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el "no-ser" de la cotidianidad impropia. Pero este derrumbamiento le resulta oculto por obra del público "estado de interpretado", dado que resulta interpretado como "exaltación" y "vida concreta".

La forma de movimiento del derrumbamiento en la falta de base y dentro de la falta de base del ser impropio en el uno, despega constantemente al comprender del proyectar posibilidades propias y lo apega a la aquietada presunción de poseerlo o alcanzarlo todo. Este constante despegarse de la propiedad, fingiéndola empero siempre, a una con el apegarse al uno, caracteriza el "estado de movimiento" de la caída como un "torbellino".

La caída no se limita a ser una determinación existenciaria del "ser en el mundo". El torbellino hace patente al par el carácter de "estado de movimiento" y "yección" del "estado de yecto", que en el encontrarse del "ser ahí" puede imponérsele a este mismo. El "estado de yecto" no sólo no es un "hecho consumado", sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el "ser ahí", *mientras* sea lo que es, continúe en "yección" y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno.

El "estado de yecto", en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al "ser ahí", al que en su ser le va este mismo. El "ser ahí" existe fácticamente.

Pero con esta descripción de la caída ¿no se pone de manifiesto un fenómeno que habla directamente *en contra* de la determinación con que se caracterizó la idea formal de existencia? ¿Será posible concebir el "ser ahí" como un ente en cuyo ser *va* el "poder ser", si este ente justamente en su cotidianidad *se ha perdido* y en la caída "vive" *apartado de sí*? La caída en el mundo sólo es, empero, una "prueba" fenoménica *en contra* de la existenciariedad del "ser ahí" cuando se toma éste como un sujeto-yo aislado, como el punto de un "sí mismo" del cual se aparta. Entonces es el mundo un objeto. Y se hace de la caída en él una exégesis ontológica que la convierte en el "ser ante los ojos" al modo de un ente intramundano. Pero si ponemos el ser del "ser ahí" en la señalada estructura del *"ser en el mundo"*, patente resulta que la caída, en cuanto *forma de ser de este "ser en"*, más bien representa la prueba más elemental *a favor* de la existenciariedad del "ser ahí". En la caída no va ninguna otra cosa que el "poder ser en el mundo", bien que en el modo de la impropiedad. El "ser ahí" sólo *puede* caer *porque* le va el "ser en el mundo" encontrándose y comprendiendo. Y a la inversa, no es la existencia *propia* nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existenciariamente sólo un modificado empuñar ésta.

El fenómeno de la caída tampoco da nada parecido a una "visión nocturna" del "ser ahí", una peculiaridad ónticamente presente que serviría para completar el inocuo aspecto de este ente. La caída desemboza una *esencial* estructura ontológica del "ser ahí" mismo, la que está tan lejos de pertenecer a su lado nocturno, que constituye todos sus días en lo que tienen de cotidianos.

La exégesis ontológico-existenciaria tampoco hace, por ende, afirmaciones ónticas sobre la "corrupción de la naturaleza humana"; no porque falten los indispensables medios demostrativos, sino porque sus problemas son *anteriores* a toda afirmación sobre corrupción e inocencia. La caída es el concepto ontológico de un movimiento. No se decide ónticamente si el hombre es "sumido en el pecado", en el *status corruptionis,* si peregrina en el *status integritatis* o se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*. Pero la fe y la "idea del mundo", al hacer tales o semejantes afirmaciones, como al hacer afirmaciones sobre el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo", tienen que recurrir a las estructuras existenciarias puestas de manifiesto, supuesto que sus

afirmaciones aspiren al par a este objeto de una comprensión *conceptual.*

La cuestión directiva de este capítulo ha sido la referente al ser del "ahí". El tema ha sido la constitución ontológica del "estado de abierto" esencialmente inherente al "ser ahí". El ser de este estado se halla constituido por el encontrarse, el comprender y el habla. La cotidiana forma de ser del "estado de abierto" resulta caracterizada por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Éstas muestran a su vez el "estado de movimiento" de la caída con sus esenciales caracteres de la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse.

Con este análisis ha quedado al descubierto el todo de la constitución existenciaria del "ser ahí" en sus principales rasgos y se ha ganado la base fenoménica para proceder a la exégesis "sintética" del ser del "ser ahí" como "cura".

Capítulo VI

LA CURA, SER DEL "SER AHÍ"

§ 39. La cuestión de la totalidad original del todo estructural del "ser ahí"

El "ser en el mundo" es una estructura original y constantemente *total.* En los capítulos anteriores (Primera Sección, capítulos II-V) se puso en claro el fenómeno como un todo y, siempre sobre esta base, en sus ingredientes constitutivos. La visión del todo del fenómeno dada al principio[1] ha perdido ahora lo que siempre tiene de vacía una primera descripción general. Cierto que la *complejidad* fenoménica de la constitución del todo estructural y de su forma de ser cotidiana fácilmente puede desviar la mirada fenomenológica de la *unidad* del todo en cuanto tal. Pero éste ha de quedar tanto más destacado y en disposición de que se use de él con tanto mayor seguridad, cuanto que ahora planteamos la cuestión a la que tiende todo el análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí": *¿Cómo se debe definir ontológico-existenciariamente la totalidad del indicado todo estructural?*

El "ser ahí" existe fácticamente. Se pregunta por la unidad ontológica de existenciariedad y facticidad o por la esencial inhe-

[1] *Cf.* § 12, pp. 65 *ss.*

rencia de ésta a aquélla. El "ser ahí" tiene, en razón del encontrarse que le es esencialmente inherente, una forma de ser en la que resulta puesto ante sí mismo y abierto para sí en su "estado de yecto". Mas el "estado de yecto" es la forma de ser de un ente que *es* en cada caso sus posibilidades mismas, de tal suerte que se comprende en ellas y por ellas (se proyecta sobre ellas). El "ser en el mundo", al que es inherente tan originalmente el ser cabe lo "a la mano" como el "ser con" otros, es en cada caso por mor de sí mismo. Mas el "sí mismo" es inmediata y regularmente impropio, el "uno mismo". El "ser en el mundo" es siempre ya caído. *La cotidianidad del término medio del "ser ahí"* puede definirse, según esto, como *el "ser en el mundo" abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el "mundo" y en el "ser con" otros le va el más peculiar "poder ser" mismo.*

¿Cabrá apresar este todo estructural de la cotidianidad del "ser ahí" en su totalidad? ¿Cabrá poner de relieve el ser del "ser ahí" en su unidad, de tal manera que gracias a él resulte comprensible la esencial originalidad igual de las indicadas estructuras, a una con las posibilidades existenciarias de modificación de las mismas? ¿Habrá un camino por donde alcanzar el fenómeno de este ser, sobre la base de los presentes resultados de la analítica existenciaria?

Negativamente, está fuera de cuestión la posibilidad de apresar el fenómeno de la totalidad del todo estructural por medio de una síntesis de los elementos. Esta síntesis habría menester de un plan. El ser del "ser ahí", que sustenta ontológicamente el todo estructural en cuanto tal, se nos hace accesible lanzando plenamente una mirada *a través* de este todo *hacia* cierto fenómeno originalmente dotado de unidad e incluido ya en el todo de tal manera que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural. La exégesis "sintética" no puede consistir, por ende, en un recoger y juntar lo ganado hasta aquí. La cuestión del carácter existenciario fundamental del "ser ahí" es esencialmente distinta de la cuestión del ser de algo "ante los ojos". La experiencia cotidiana del mundo circundante, que permanece óntica y ontológicamente dirigida a los entes intramundanos, no puede darle al análisis ontológico el "ser ahí" con originalidad óntica. Igualmente falta a la percepción inmanente de las vivencias un hilo conductor ontológico suficiente. Por otra parte, no debe deducirse el ser del "ser ahí" de una idea del hombre. ¿Cabrá sacar de la exégesis del "ser ahí" hecha hasta

aquí qué acceso óntico-ontológico a ella misma requiere *de suyo* como el único adecuado?

A la estructura ontológica del "ser ahí" es inherente la comprensión del ser. Siendo, es el "ser ahí" abierto para sí mismo en su ser. El encontrarse y el comprender constituyen la forma de ser de este "estado abierto". ¿Habrá en el "ser ahí" un encontrarse comprensor en que él sea abierto para sí mismo de un modo señalado?

Si la analítica existenciaria del "ser ahí" ha de llegar a radical claridad acerca de su función ontológico-fundamental, entonces, y para conseguir dominar su primer problema, el de poner de manifiesto el ser del "ser ahí", necesita buscar una de las posibilidades de abrirlo *más amplias* y *más originales* que haya en el "ser ahí" mismo. El modo de abrirse en que el "ser ahí" se ponga ante sí mismo ha de ser tal, que en él se haga accesible el "ser ahí" mismo *simplificado* en cierto modo. Con lo abierto en él ha de quedar luego a la luz en su elementalidad la totalidad estructural del ser buscado.

Como un encontrarse que satisface semejantes requisitos metódicos se da por base al análisis el fenómeno de la *angustia*. La exposición de este fundamental encontrarse y la caracterización ontológica de lo en él abierto en cuanto tal, toma su punto de partida en el fenómeno de la caída y deslinda la angustia del fenómeno, emparentado con ella y anteriormente analizado, del temor. La angustia, como posibilidad del ser del "ser ahí" y a una con el "ser ahí" mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del "ser ahí". Este ser se desemboza como "cura". La definición ontológica de este fundamental fenómeno existenciario pide que se lo deslinde de fenómenos que al pronto pudieran identificarse con él. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. La cura no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella.

La exégesis ontológica del "ser ahí" como cura se queda con lo que gana, como todo análisis ontológico, muy lejos de lo que resulta accesible a la comprensión preontológica del ser y más aún al saber óntico de los entes. No es cosa para admirar que al entendimiento vulgar le extrañe lo "conocido" ontológicamente, en comparación con lo "sabido" por él tan sólo ónticamente. A pesar de todo, pudiera parecer rebuscado y construido teoréticamente ya el punto de partida óntico de la exégesis ontológica del "ser ahí" *qua* cura intentada aquí; para no decir nada de la arbi-

trariedad que cabría se viese en dejar a un lado la tradicional y acreditada definición del hombre. De donde que sea menester una justificación preontológica de la exégesis existenciaria del "ser ahí" como cura. Estriba en probar que al expresarse el "ser ahí" acerca de sí mismo, muy pronto se interpretó como *cura,* aunque sólo fuese preontológicamente.

La analítica del "ser ahí", que penetra hasta el fenómeno de la cura, tiene por misión preparar los problemas ontológico-fundamentales, la *cuestión del sentido del ser en general.* Para dirigir expresamente la mirada desde lo ganado hacia esta cuestión, pasando por encima del problema especial de una antropología existenciaria *a priori,* necesitan considerarse retrospectivamente más a fondo aún *aquellos* fenómenos que están en más estrecha relación con la directiva cuestión del ser. Son en primer término los modos del ser explanados hasta aquí: el "ser a la mano", el "ser ante los ojos", que definen a los entes intramundanos cuyo carácter no es el del "ser ahí". Por haber los problemas ontológicos entendido hasta aquí el ser primariamente en el sentido del "ser ante los ojos" ("realidad", realidad del "mundo"), mientras quedaba ontológicamente indeterminado el ser del "ser ahí", es menester dilucidar las relaciones ontológicas entre cura, mundanidad, "ser a la mano" y "ser ante los ojos" ("realidad"). Esto conduce a una definición más rigurosa del concepto de "realidad", en el seno de una discusión de las posiciones gnoseológicas del realismo y el idealismo, que tienen su norte en esa idea.

Los entes *son* independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo "es" en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser. De donde que el ser pueda no ser apresado en conceptos, pero que nunca sea del todo incomprendido. Dentro de los problemas de la ontología se juntaron de antiguo, si es que no se identificaron por completo, *el ser y la verdad.* Es una prueba documental, aunque de fundamentos originales quizá ocultos, de la relación necesaria entre el ser y la comprensión. Para preparar suficientemente la cuestión del ser es, por ende, menester aclarar ontológicamente el fenómeno de la *verdad.* Es una aclaración que se lleva a cabo basándose ante todo en lo ganado por la exégesis anterior con los fenómenos del "estado de abierto" y el "estado de descubierto", la interpretación y la proposición.

La conclusión del análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí" tiene, según esto, por tema: el fundamental encontrarse de

la angustia como un señalado "estado de abierto" del "ser ahí" (§ 40), el ser del "ser ahí" como cura (§ 41); la verificación de la exégesis existenciaria del "ser ahí" como cura por la autointerpretación preontológica del "ser ahí" (§ 42); el "ser ahí", la mundanidad y la "realidad" (§ 43); el "ser ahí", el "estado de abierto" y la verdad (§ 44).

§ 40. El fundamental encontrarse de la angustia, señalado "estado de abierto" del "ser ahí"

Una posibilidad del ser del "ser ahí" es lo que debe "abrir" ónticamente al "ser ahí" mismo en cuanto ente. "Abrir" sólo es posible dentro del "estado de abierto" inherente al "ser ahí" y fundado en el encontrarse y el comprender. ¿Hasta qué punto es la angustia un señalado encontrarse? ¿Cómo se pone en ella el "ser ahí" ante sí mismo por obra de su peculiar ser, de suerte que pueda definirse fenomenológicamente el ente abierto en la angustia en cuanto tal ente o su ser, o bien prepararse lo bastante la definición?

Con la mira de llegar al ser de la totalidad del todo estructural, tomamos por punto de partida los últimos análisis concretos llevados a cabo, los de la caída. El absorberse dentro del uno y cabe el "mundo" de que se cura hace patente una especie de *fuga* del "ser ahí" ante sí mismo como "poder ser sí mismo" propio. Pero este fenómeno de la fuga del "ser ahí" *ante sí mismo* y su propiedad parece ser el menos apropiado para servir de base fenoménica a la investigación que sigue. Justamente en esta fuga *no* se pone el "ser ahí" ante sí mismo. Respondiendo al movimiento más peculiar de la caída, el desvío lleva *lejos del* "ser ahí". Pero en semejantes fenómenos ha de guardarse la investigación de confundir la caracterización óntico-existencial con la exégesis ontológico-existenciaria, o de pasar por alto los puntos de apoyo fenoménicos y positivos de la última que haya en la primera.

Existencialmente, no hay duda de que en la caída es cerrada y echada a un lado la propiedad del "ser sí mismo", pero este "estado de cerrada" sólo es la *privación* de un "estado de abierta" que se hace fenoménicamente patente en la circunstancia de ser la fuga del "ser ahí" fuga *ante* sí mismo. En el "ante qué" de la fuga viene el "ser ahí" a hallarse justamente "tras" de sí. Sólo en tanto que el "ser ahí" es puesto esencial y ontológicamente ante sí mismo por el "estado de abierto" que en general le es inherente *puede* huir *ante* sí. En este candente desvío *no se aprehen-*

de, ciertamente, el "ante qué" de la fuga, ni siquiera se lo experimenta en "versión hacia" él alguna. Pero en el desvío *de* sí es, no menos ciertamente, abierto "ahí". En razón de su carácter de "estado de abierto" da fenoménicamente el desvío óntico-existencial la posibilidad de apresar ontológico-existenciariamente el "ante qué" de la fuga en cuanto tal. Dentro del "lejos de" óntico que hay en el desvío, y en una "versión hacia" fenomenológicamente exegética, cabe comprender y traducir en conceptos el "ante qué" de la fuga.

Según esto, no está el orientarse el análisis por el fenómeno de la caída radicalmente condenado a carecer de toda perspectiva de saber ontológicamente algo sobre el "ser ahí" abierto en él. Al contrario: justamente aquí es donde menos está expuesta la exégesis a someterse a una auto-aprehensión artificial del "ser ahí". La exégesis se limita a explanar lo que abre ónticamente el "ser ahí" mismo. La posibilidad de llegar, en una exégesis que marche en compañía y en pos de un comprender encontrándose, hasta el ser del "ser ahí", es más alta cuanto más original es el fenómeno que funciona metódicamente como encontrarse que abre. Que la angustia haga cosa semejante, no pasa por lo pronto de ser una afirmación.

Para hacer el análisis de la angustia no nos falta por completo la preparación. Ciertamente que aún está oscuro qué relación ontológica tenga con el temor. Patentemente hay un parentesco fenoménico. La señal es el hecho de permanecer por lo regular indiferenciados ambos fenómenos, llamándose angustia lo que es temor y designándose como temor lo que tiene el carácter de la angustia. Tratemos de llegar paso a paso al fenómeno de la angustia.

La caída del "ser ahí" en el uno y el "mundo" de que se cura la llamamos una "fuga" del "ser ahí" ante sí mismo. Pero no todo "retroceder ante", no todo "desvío de" es necesariamente una fuga. El retroceder ante lo que abre el temor, ante lo amenazador, retroceder fundado en el temor, es lo que tiene el carácter de fuga. La exégesis del temor como encontrarse mostró esto: el "ante qué" del temor es en cada caso un ente intramundano, nocivo, que se acerca en la cercanía desde determinado paraje y que puede fallar. En la caída se desvía el "ser ahí" de sí mismo. El "ante qué" de este retroceder ha de tener en general el carácter del amenazar; es, empero, un ente de la forma de ser del ente que retrocede, es el "ser ahí" mismo. El "ante qué" de este retroceder no puede tomarse como "temible", porque lo temible

hace frente siempre como un ente intramundano. La única amenaza que puede ser "temible", la que se descubre en el temor. proviene siempre de entes intramundanos.

Por eso el desvío de la caída no es tampoco un huir fundado en un temor ante entes intramundanos. Tanto menos le conviene al desvío un carácter de fuga así fundado, cuanto que justamente se "vierte hacia" los entes intramundanos como un absorberse en ellos. *El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor.*

Para comprender que se hable de la cadente fuga del "ser ahí" ante sí mismo, es necesario recordar el "ser en el mundo", la estructura fundamental de este ente. *El "ante qué" de la angustia es el "ser en el mundo" en cuanto tal.* ¿Cómo se distingue fenoménicamente aquello ante que se angustia la angustia de aquello ante que se atemoriza el temor? El "ante qué" de la angustia no es ningún ente intramundano. Por eso no cabe esencialmente guardar conformidad alguna con él. La amenaza no tiene el carácter de una nocividad determinada que concierna a lo amenazado en determinado respecto a un especial "poder ser" fáctico. En "ante qué" de la angustia es absolutamente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente indeciso qué ente intramundano amenace, sino que quiere decir que en general no son "relevantes" los entes intramundanos. Nada de lo que es "a la mano" y "ante los ojos" dentro del mundo funciona como aquello ante que se angustia la angustia. La totalidad de conformidad de lo "a la mano" y lo "ante los ojos" descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de toda importancia. Se hunde toda en su propio seno. El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad. En la angustia no hace frente tal o cual ente con que cupiera guardar una conformidad como amenazador.

De aquí que tampoco la angustia "vea" un determinado "aquí" y "allí" desde el cual se acerque lo amenazador. Lo que caracteriza el "ante qué" de la angustia es que lo amenazador no es *en ninguna parte.* La angustia "no sabe" qué es aquello ante que se angustia. Pero en "ninguna parte" no significa una nada, sino que implica un paraje, el "estado de abierto" de un mundo para el "ser en" esencialmente espacial. Por eso tampoco puede lo amenazador acercarse dentro de la cercanía desde una determinada dirección; es ya "ahí" —y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que "angustia" y corta la respiración— y sin embargo, en ninguna parte.

En el "ante qué" de la angustia se hace patente el "no es nada ni en ninguna parte". La insistencia del "nada" y el "en ninguna parte" intramundanos quiere decir fenoménicamente: *el "ante qué" de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La absoluta insignificatividad que se denuncia en el "nada" y el "en ninguna parte" no significa ausencia del mundo, sino que quiere decir que los entes intramundanos carecen tan absolutamente en sí mismos de importancia, que únicamente gracias a esta *insignificatividad* de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad.

Lo que "angustia" no es esto ni aquello, pero tampoco todo "lo ante los ojos" junto, como una suma, sino la *posibilidad* de algo "a la mano" en general, es decir, el mundo mismo. Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: "No era realmente nada." Esta manera de hablar es en efecto ónticamente exacta por lo que se refiere a *lo que* era. El habla cotidiana se endereza a un curarse y un hablar de lo "a la mano". Aquello ante que se angustia la angustia no es "nada" de lo "a la mano" dentro del mundo. Pero este "nada" de lo "a la mano", de lo único que comprende el habla cotidiana del "ver en torno", no es una total nada. El "nada" de lo "a mano" se funda en el "algo" más original, en el *mundo*. Éste es, empero, esencial y ontológicamente inherente al ser del "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo". Si, según esto, se destaca como el "ante qué" de la angustia la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, ello quiere decir esto: *aquello ante que se angustia la angustia es el mismo "ser en el mundo"*.

El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo. No es que se empiece por desviar reflexivamente la vista de los entes intramundanos, para pensar sólo en el mundo, ante el cual acaba por surgir la angustia, sino que es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el *mundo como mundo*. Sin que esto signifique que en la angustia se "conciba" la mundanidad del mundo.

La angustia no es solamente "angustia *ante*", sino, en cuanto "encontrarse", al par "angustia *por*". Aquello "por que" se angustia la angustia no es una *determinada* forma de ser y posibilidad del "ser ahí". La amenaza misma es, en efecto, indeterminada y no puede, por ende, avanzar amenazadora sobre tal o cual "poder ser" fácticamente concreto. Aquello por que se angustia la angustia es el "ser en el mundo" mismo. En la angustia se hunde lo "a la mano" en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El "mundo" ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el "ser ahí con" de otros. La angustia quita así

al "ser ahí" la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el "mundo" y el público "estado de interpretado". Arroja al "ser ahí" contra aquello mismo por que se angustia, su "poder ser en el mundo" propio. La angustia "singulariza" al "ser ahí" en su más peculiar "ser en el mundo", que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Con el "por qué" del angustiarse abre, por ende, la angustia al "ser ahí" *como "ser posible"* y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización.

La angustia hace patente en el "ser ahí" el *"ser relativamente al* más peculiar 'poder ser' ", es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al "ser ahí" ante su *"ser libre para"* (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo".

El *"por qué"* se angustia la angustia se desemboza como aquello "ante qué" se angustia: el "ser en el mundo". La identidad del "ante qué" de la angustia y de su "por qué" se extiende incluso al mismo angustiarse. Pues éste es en cuanto encontrarse una forma fundamental del "ser en el mundo". *La identidad existenciaria del abrir con lo abierto, de tal suerte que en esto es abierto el mundo como mundo, el "ser en" como singularizado, puro, yecto "poder ser", pone en claro que con el fenómeno de la angustia se ha vuelto tema de la exégesis un señalado encontrarse.* La angustia singulariza y abre así el "ser ahí" como *"solus ipse"*. Pero este "solipsismo" existenciario está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al "ser ahí" justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como "ser en el mundo".

De tal modo abre la angustia como encontrarse fundamental: la interpretación del "ser ahí" y el habla cotidianos son una vez más la prueba más exenta de prevenciones. El encontrarse, se dijo en el pasaje anterior, hace patente "cómo le va a uno". En la angustia le va a uno "inhóspitamente". En ello encuentra inmediatamente su expresión la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el "ser ahí" en la angustia: el "nada y en ninguna parte". Pero "inhospitalidad" quiere decir al par "no estar en su casa". Ya al hacer las primeras indicaciones fenoménicas acerca de la estructura fundamental del "ser ahí" y al dilucidar el sentido existenciario del "ser en" a diferencia de la

significación categorial de la "interioridad", se definió el "ser en" como un "habitar en", un "estar familiarizado con".[1] Este carácter del "ser en" se hizo visible de una manera más concreta con la cotidiana publicidad del uno, que introduce en la cotidianidad del término medio del "ser ahí" la aquietada seguridad en sí mismo y el "estar en su casa" comprensible de suyo.[2] La angustia, en cambio, saca de nuevo al "ser ahí" de su cadente absorberse en el "mundo". Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El "ser ahí" es singularizado, pero *como* "ser en el mundo". El "ser en" pasa al "modo" existenciario del *"no en su casa"*. Ninguna otra cosa significa el hablar de "inhospitalidad".

Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída como fuga. No *ante los* entes intramundanos, sino justo *hacia* ellos como los entes cabe los cuales puede detenerse el "curarse de", perdido en el uno, con aquietada familiaridad. La cadente fuga *al* "en su casa" de la publicidad es fuga *ante* el "no en su casa", es decir, la inhospitalidad que hay en el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" yecto, entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo. Esta inhospitalidad persigue constantemente al "ser ahí" y amenaza, aunque no sea de manera expresa, su cotidiano "estado de perdido" en el uno. Esta amenaza puede ir fácilmente de la mano de una plena seguridad y sentimiento de no haber menester de nada por parte del cotidiano "curarse de". La angustia puede emerger en las situaciones más inocuas. Tampoco es menester de la oscuridad en que es común sentirse más inhóspitamente. En la oscuridad no hay, en un modo pronunciado, "nada" que ver, aunque lo cierto es que el mundo es *aún* y *más impertinentemente* "ahí".

Al hacer la exégesis ontológico-existenciaria de la inhospitalidad del "ahí" como la amenaza que pende sobre el "ser ahí" desde él mismo, no se afirma que en la angustia fáctica sea comprendida siempre ya en este sentido la inhospitalidad. La forma cotidiana en que el "ser ahí" comprende la inhospitalidad es el cadente desvío que "ofusca" para el "no en su casa". La cotidianidad de este huir muestra, empero, fenoménicamente esto: a la esencial estructura del "ser ahí" que es el "ser en el mundo", estructura que como existenciaria no es nunca "ante los ojos", sino que *es* siempre en un modo del "ser ahí" fáctico, es decir, en un encontrarse, es inherente la angustia como encontrarse fundamen-

1 *Cf.* § 12, pp. 65 *ss.*
2 *Cf.* § 27, pp. 142 *ss.*

tal. El "ser en el mundo" con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del "ser ahí", no a la inversa. *Hay que concebir el "no en su casa" como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existenciario.*

Y sólo porque la angustia determina siempre ya de una manera latente el "ser en el mundo", puede éste, en cuanto "ser, encontrándose y curándose de, cabe el 'mundo' ", atemorizarse. El temor es angustia caída en el "mundo", impropia y oculta como angustia para sí misma.

Fácticamente resulta incomprendido también bajo el punto de vista existencial por lo regular el estado de ánimo de la inhospitalidad. La angustia "propia" es, encima, rara, dado el predominio de la caída y de la publicidad. Con frecuencia depende la angustia de condiciones "fisiológicas". Este *factum* es en su facticidad un problema *ontológico,* y no sólo por lo que respecta a sus causas y formas de trascurrir ónticas. La suscitación fisiológica de angustia sólo resulta posible porque el "ser ahí" se angustia en el fondo de su ser.

Aún más raros que el *factum* existencial de la angustia "propia" son los intentos de hacer una exégesis de este fenómeno atendiendo a su fundamental constitución y función ontológico-existenciaria. Las razones de ello residen, en parte, en la general omisión de la analítica existenciaria del "ser ahí", pero especialmente en el desconocimiento del fenómeno del encontrarse.[1]

[1] No es ningún azar que los fenómenos de la angustia y del temor, que siguen por todas partes sin diferenciar satisfactoriamente, hayan entrado óntica y también, aunque dentro de muy estrechos límites, ontológicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que sucedió siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios y dirigieron el pensamiento fenómenos como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento. *Cf.* la doctrina de San Agustín sobre el *timor castus* y *servilis* expuesta repetidas veces en sus obras exegéticas y en las cartas. Sobre el temor en general *cf. De diversis quaestionibus octoginta tribus qu.* 33: *de metu, qu.* 34: *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu.* 35: *quid amandum sit* (Migne P. L. VII, 23 *sqq.*).

Lutero trata el problema del temor, aparte el conjunto de una exégesis, trasmitida por tradición, de la *poenitentia* y la *contritio,* en su comentario al *Génesis,* aunque en éste sin duda de la manera menos conceptual, pero en cambio de una manera tanto más efusiva y edificante; *cf. Enarrationes in genesin,* cap. 3 *Werke* (Ed. de Erl.). *Exegetica opera latina,* tomo 1, 177 *sqq.*

Quien más avanzó en el análisis del fenómeno de la angustia es S. Kierkegaard, de nuevo dentro del conjunto teológico de una exposición "psicológica" del problema del pecado original. *Cf. Der Begriff der Angst,* 1844. *Ges. Werke* (Diederichs), tomo 5.

Pero la fáctica rareza del fenómeno de la angustia no logra despojarle de su excepcional adecuación para asumir una función metódica *fundamental* en la analítica existenciaria. Al contrario, la rareza del fenómeno es un indicio de que el "ser ahí", que permanece regularmente encubierto para sí mismo en su propiedad, por obra del público "estado de interpretado" del uno, resulta susceptible de abrirse en un sentido original en este encontrarse fundamental.

Sin duda que es inherente a la esencia de todo encontrarse abrir en cada caso el íntegro "ser en el mundo", en todos sus ingredientes constitutivos (mundo, "ser en", "sí mismo"). Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al "ser ahí" de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. Estas fundamentales posibilidades del "ser ahí", que es en cada caso el mío, se muestran en la angustia en sí mismas, sin desfigurar por los entes intramundanos, a que se aferra inmediata y regularmente el "ser ahí".

¿Hasta qué punto se ha ganado con esta exégesis existenciaria de la angustia una base fenoménica para responder a la pregunta directiva, acerca del ser de la totalidad del todo estructural del "ser ahí"?

§ 41. El ser del "ser ahí", la "cura"

Con la mira de apresar ontológicamente la totalidad del todo estructural, tenemos que empezar preguntando: ¿pueden el fenómeno de la angustia y lo abierto en él dar fenoménicamente el todo del "ser ahí" con igual originalidad, de tal manera que la mirada inquisidora dirigida a la totalidad quede satisfecha con estos datos? El volumen total de lo que entra en ellos puede enumerarse formalmente y registrarse de esta manera: El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo del "ser en el mundo"; el "ante qué" de la angustia es el yecto "ser en el mundo"; el "por qué" de la angustia es el "poder ser en el mundo". El pleno fenómeno de la angustia muestra, según esto, el "ser ahí" como un "ser en el mundo" fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existenciariedad, la facticidad y el "ser caído". Estas determinaciones existenciarias no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural. En la unidad de las mencionadas determinaciones del ser del "ser ahí" resulta onto-

lógicamente apresable este ser en cuanto tal. ¿Cómo caracterizar la unidad misma?

El "ser ahí" es un ente al que en su ser le va este mismo. El "le va" se ha aclarado en la estructura del ser que es el comprender como "ser, proyectándose, relativamente al más peculiar 'poder ser' ". Éste es aquello por mor de lo que el "ser ahí" es en cada caso como es. El "ser ahí" se ha conjugado en su ser y en cada caso ya con una posibilidad de él mismo. El ser libre *para* el más peculiar "poder ser" y con ello para la posibilidad de la propiedad y la impropiedad se muestra con una concreción original, elemental, en la angustia. Pero el "ser relativamente al más peculiar 'poder ser' " quiere decir ontológicamente: el "ser ahí" es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*. El "ser ahí" es siempre ya "más allá de sí", no como un conducirse relativamente a otros entes que él *no* es, sino como "ser relativamente al 'poder ser' " que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial "le va" es la que vamos a llamar el "pre-ser-se" del "ser ahí".

Pero esta estructura concierne al todo de la constitución del "ser ahí". El "pre-ser-se" no significa nada parecido a una tendencia aislada en un "sujeto" sin mundo, sino que caracteriza el "ser en el mundo". Mas a éste es inherente el ser entregado a la responsabilidad de sí mismo, el ser en cada caso ya yecto *en un mundo*. El "estado de abandono" del "ser ahí" a sí mismo se muestra con original concreción en la angustia. El "pre-ser-se" tomado en su plenitud quiere decir: "pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo". Tan pronto como es vista fenoménicamente esta estructura esencialmente unitaria, también se aclara lo expuesto anteriormente al hacer el análisis de la mundanidad. Allí resultó esto: el todo de referencias de la significatividad que constituye la mundanidad es "fijado" a un "por mor de qué". La trabazón del todo de referencias, de las múltiples relaciones del "para", con aquello que le va al "ser ahí", no significa la soldadura de un "mundo", "ante los ojos", de objetos con un sujeto. Es, antes bien, la expresión fenoménica de la constitución originalmente total del "ser ahí", cuya totalidad se destaca ahora explícitamente como un "pre-ser-se en el ser-ya-en". Dicho de otra manera: el existir es siempre fáctico. La existenciariedad es determinada esencialmente por la facticidad.

Y una vez más: el fáctico existir del "ser ahí" no se limita a ser en general o indiferentemente un yecto "poder ser en el mundo", sino que es siempre ya absorbido en el mundo de que se

cura. En este cadente "ser cabe..." se anuncia, expresamente o no, comprendido o no, el huir ante la inhospitalidad, que permanece regularmente encubierta con la angustia latente, porque la publicidad del uno echa por tierra todo lo no familiar. En el "pre-ser-se-ya-en un mundo" está esencialmente coencerrado el cadente "ser cabe" lo "a la mano" de que se cura dentro del mundo.

La formal totalidad existenciaria del todo estructural ontológico del "ser ahí" tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del "ser ahí" quiere decir: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)". Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término "cura", que se emplea en esta su acepción puramente ontológico-existenciaria. De ella queda excluida toda tentencia óntica u ónticamente entendida, como cuidado o incuria, etcétera.

Por ser el "ser en el mundo" esencialmente cura se pudo en los análisis anteriores caracterizar al "ser cabe" lo "a la mano" como "curarse de", al "ser con" del "ser ahí con" de otros que hace frente dentro del mundo como "procurar por". El "ser cabe" es "curarse de", porque en cuanto modo del "ser en" resulta determinado por la estructura fundamental de éste, la cura. Ésta no se limita a caracterizar, digamos, la existenciariedad desligada de la facticidad y la caída, sino que abraza la unidad de estas determinaciones del ser. "Cura" tampoco mienta primaria y exclusivamente, por ende, una manera de conducirse el yo aislado relativamente a sí mismo. La expresión "cura de sí", en analogía a "curarse de" y "procurar por", fuera una tautología. "Cura" no puede mentar una especial manera de conducirse relativamente al "sí mismo", porque éste es ya caracterizado ontológicamente por el "pre-ser-se"; mas en esta determinación son *co-puestos* también los otros dos elementos estructurales de la cura, el "ser-ya-en" y el "ser cabe".

En el "pre-ser-se" como "ser relativamente al más peculiar 'poder ser' " reside la condición ontológico-existenciaria de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias. El "poder ser" es aquello por mor de lo cual el "ser ahí" es en cada caso como es fácticamente. Mas en tanto este mismo "ser relativamente al 'poder ser' " resulta determinado por la libertad, también *puede* el "ser ahí" conducirse "contra su voluntad" relativamente a sus posibilidades, *puede* ser impropiamente, y fácticamente es inmediata y regularmente en este modo. No se llega a empuñar el "por mor de qué" propio, la proyección del "poder ser" sí mismo

es abandonada a la disposición del uno. En el "pre-ser-se" mienta, por ende, el "se" en todos los casos al "sí mismo" en el sentido del "uno mismo". También en la impropiedad sigue siendo el "ser ahí" esencialmente "pre-se", así como el cadente huir del "ser ahí" ante sí mismo sigue mostrando *aquella* estructura del ser consistente en *irle su ser* a este ente.

En cuanto totalidad estructural original, la cura es existenciariamente *a priori* de toda "posición" y "conducta" fáctica del "ser ahí", es decir, se halla siempre ya *en* ella. El fenómeno no expresa, por tanto, en absoluto una primacía de la conducta "práctica" sobre la teorética. La pura intuición de algo "ante los ojos" no tiene el carácter de la cura en menor grado que una "acción política" o el recrearse para descansar. "Teoría" y "práctica" son posibilidades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura.

De aquí que fracase también el intento de hacer remontar el fenómeno de la cura, en su totalidad esencialmente inquebrantable, a actos o movimientos especiales, como el querer y el desear o el impulso y la inclinación, o el intento de construirlo con ellos.

Querer y desear tienen con ontológica necesidad sus raíces en el "ser ahí" en cuanto cura; no son simples vivencias que tengan lugar en una "corriente" de un ser de sentido absolutamente indeterminado; no son simples vivencias ontológicamente indiferentes. Esto no es menos válido del impulso y la inclinación. También ellos, hasta donde cabe encontrarlos en estado de pureza en el "ser ahí", se fundan en la cura. Lo que no excluye que impulso e inclinación sean ontológicamente constitutivos de entes que no pasan de "vivir". La estructura ontológica fundamental del "vivir" es, empero, un problema especial que sólo puede desarrollarse, partiendo de la ontología del "ser ahí", por el camino de la privación reductiva.

La cura es ontológicamente "anterior" a los fenómenos mencionados, que es cierto pueden siempre "describirse" adecuadamente dentro de determinados límites, o sin necesidad de que sea visible el pleno horizonte ontológico, ni siquiera de que se tenga noticia de él. A la presente investigación ontológico-fundamental, que no aspira a tratar todos los temas de una ontología del "ser ahí", ni menos a ser una antropología concreta, le bastará indicar cómo están fundados existenciariamente en la cura estos fenómenos.

El "poder ser" por mor del cual es el "ser ahí" tiene la forma

de ser del "ser en el mundo". En él entra, pues, ontológicamente la relación a los entes intramundanos. La cura es siempre, aunque sólo sea privativamente, "curarse de" y "procurar por". En el querer resulta empuñado un ente comprendido, es decir, proyectado sobre su posibilidad, como un ente del que hay que curarse o al que hay que llevar a su ser mediante el "procurar por". *Por eso* es en cada caso inherente al querer algo querido que ya se ha determinado partiendo de un "por mor de qué". De la posibilidad ontológica del querer son constitutivos: el previo "estado de abierto" del "por mor de qué" en general ("pre-ser-se), el "estado de abierto" de aquello de que cabe curarse (el mundo como el "en qué" del "ser-ya") y el comprensor proyectarse del "ser ahí" sobre un "poder ser relativamente a" una posibilidad del ente "querido". En el fenómeno del querer se trasluce la totalidad de la cura que hay en su fondo.

El comprensor proyectarse del "ser ahí" es, en cuanto fáctico, en cada caso ya cabe un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, e inmediatamente con arreglo al "estado de interpretado" del uno. Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que "se lleva", lo que "es debido" o "está bien". Este rebajamiento de las posibilidades del "ser ahí" al nivel de lo inmediatamente disponible en la cotidianidad acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio del "curarse de" se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real. Este aquietamiento no excluye una amplia trafagosidad del "curarse de", sino que la despierta. Y no se quieren nuevas posibilidades positivas, sino que se altera "tácticamente" lo disponible, de tal manera que surge la pura apariencia de que pasa algo.

El "querer" aquietado bajo la dirección del uno no significa, sin embargo, una extinción del "ser relativamente al 'poder ser' ", sino sólo una modificación. El "ser relativamente a las posibilidades" se muestra entonces regularmente como mero *desear*. En el deseo proyecta el "ser ahí" su ser sobre posibilidades que no sólo no se llega a empuñar en el "curarse de", sino cuya realización ni siquiera se imagina ni espera. Al contrario: el predominio del "pre-ser-se" en el modo del mero desear trae consigo una incomprensión de las posibilidades fácticas. El "ser en el mundo" cuyo mundo es proyectado primariamente como un mundo del deseo se ha perdido sin remedio en lo disponible, pero de tal manera que esto, que es lo únicamente "a la mano", jamás basta, a

la luz de lo deseado. El desear es una modificación existenciaria del proyectarse comprensor, que, caído en el "estado de yecto", se limita simplemente a inclinarse a las posibilidades. Este "inclinarse a" *cierra* las posibilidades; lo que es "ahí" en el "inclinarse a" peculiar del deseo, se convierte en el "mundo real". El desear presupone ontológicamente la cura.

En el "inclinarse a" tiene la primacía el "ser-ya-cabe", y es modificado como corresponde el "pre-ser-se en el ser-ya". El cadente "inclinarse a" hace patente la *inclinación* del "ser ahí" a ser "vivido" por el mundo en que cada caso es. La inclinación ostenta el carácter del "ser saliendo de sí en dirección a". El "pre-ser-se" se ha perdido en un "ser-siempre-ya-sólo-cabe". El "hacia" de la inclinación es un dejarse arrastrar por aquello a que se inclina la inclinación. Cuando el "ser ahí' se sume, por decirlo así, en una inclinación, no se reduce todo a ser "ante los ojos" una inclinación, sino que es modificada la plena estructura de la cura. Habiéndose vuelto ciego, pone el "ser ahí" al servicio de la inclinación todas las posibilidades.

En cambio, es el impulso "de vivir" un "hacia" que saca de sí y lleva en sí su movimiento. Es un "hacia" a todo precio. El impulso trata de repeler otras posibilidades. También aquí es el "pre-ser-se" impropio, aunque el ser sobrecogido del impulso venga del impulsivo mismo. El impulso puede atropellar al encontrarse del caso y al comprender en general. Pero el "ser ahí" no es nunca "mero impulso" al que se añadan a veces otras maneras de conducirse dominantes o dirigentes, sino que, en cuanto modificación del íntegro "ser en el mundo", es siempre ya cura.

En el puro impulso todavía no ha quedado la cura en libertad, aunque únicamente ella haga posible bajo el punto de vista ontológico el "ser compelido" del "ser ahí" por sí mismo. En la inclinación e impulso son posibilidades que tienen sus raíces en el "estado de yecto" del "ser ahí". El impulso "de vivir" no hay quien lo aniquile; la inclinación a ser "vivido" por el mundo no hay quien la extirpe. Pero por fundarse y sólo por fundarse ontológicamente ambos en la cura, son óntico-existencialmente modificables por ésta en cuanto propia.

El término "cura" mienta un fenómeno ontológico-existenciario fundamental, cuya estructura, sin embargo, *no es simple*. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura de la cura no puede reducirse a un "protoelemento" óntico, tan cierto como que el ser no puede "explicarse" por los entes. A la postre se mostrará que la idea del ser en general está tan lejos de ser "sim-

ple" como el ser del "ser ahí". La definición de la cura como "pre-ser-se —en el ser-ya en— como ser-cabe" pone en claro que también este fenómeno está *articulado* estructuralmente de suyo. ¿No será esto el signo fenoménico de la necesidad de hacer avanzar más aún la cuestión ontológica, hasta poner de manifiesto un fenómeno *todavía más original,* que sustente ontológicamente la unidad y totalidad de la multiplicidad de la estructura de la cura? Antes de que la investigación se entregue a esta cuestión, es menester hacerse retrospectiva y más rigurosamente dueño de la exégesis expuesta hasta aquí, con vistas a la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general. Pero antes aún es cosa de mostrar que lo ontológicamente "nuevo" de esta exégesis es ónticamente muy viejo. La explanación del ser del "ser ahí" como cura no le fuerza a plegarse a una idea imaginaria, sino que traduce en un concepto existenciario lo que es abierto ya óntico-existencialmente.

§ 42. Verificación de la exégesis existenciaria de "ser ahí" como cura por la autointerpretación preontológica del "ser ahí"

En las anteriores exégesis, que condujeron finalmente a poner de manifiesto en la cura el ser del "ser ahí", todo estaba en ganar los adecuados fundamentos *ontológicos* para el ente que en cada caso somos nosotros mismos y que llamamos "hombre". Para ello necesitaba de antemano el análisis desviarse de la dirección tradicional, pero ontológicamente oscura y fundamentalmente cuestionable, representada por la definición clásica del hombre. Medida por ésta, puede extrañar la exégesis ontológico-existenciaria, en especial cuando se entiende la cura simplemente en sentido óntico, como "cuidado" y "cuita". Por eso va a aducirse ahora un testimonio preontológico, cuya fuerza demostrativa es, ciertamente, *sólo histórica.*

Reflexionemos, sin embargo, que en este testimonio se expresa el "ser ahí" acerca de sí mismo en forma "original", no influida por exégesis teoréticas y sin pensar en ellas. Observemos, además, que el ser del "ser ahí" se caracteriza por la historicidad, lo que sin duda necesita primero demostrarse ontológicamente. *Si* el "ser ahí" es "histórico" en el fondo de su ser, una manifestación que viene de su historia y vuelve a ella, y que encima es *anterior* a toda ciencia, adquiere un peso especial, aunque nunca puramente ontológico. La comprensión del ser que hay en el "ser

ahí" mismo se expresa preontológicamente. El testimonio aducido a continuación tiene por fin poner en claro que la exégesis existenciaria no es ninguna invención, sino que tiene como "construcción" ontológica su base y con ésta sus perfiles elementales.

La siguiente autointerpretación del "ser ahí" como "cura" está sedimentada en una vieja fábula: [1]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.

"Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por ha-

1 El autor tropezó con la siguiente prueba documental preontológica de la exégesis ontológico-existenciaria del "ser ahí" como cura gracias al artículo de K. Burdach, "Faust und die Sorge". *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), pp. 1 *ss.* B. muestra que Goethe tomó de Herder y refundió para la segunda parte de su *Fausto* la fábula de Cura, trasmitida como fábula 220 de Higinio. *Cf.* especialmente pp. 40 *ss.* El texto de la fábula es el de F. Bücheler, *Rheinisches Museum* t. 41 (1886), p. 5; la traducción, de Burdach, *loc. cit.*, pp. 41 *s.*

ber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *'homo'*, puesto que está hecho de *humus* (tierra)' ".

Este testimonio preontológico cobra una especial significación por el hecho de que no sólo ve en la "cura" aquello a que está entregado el "ser ahí" humano "durante su vida", sino que esta primacía de la "cura" aparece en conexión con la conocida concepción del hombre como el compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. *Cura* prima *finxit*: este ente tiene el "origen" de su ser en la cura. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: el ente no es abandonado por este origen, sino retenido, dominado por él mientras este ente "es en el mundo". El "ser en el mundo" tiene el sello "entiforme" de la "cura". Su nombre *(homo)* lo recibe este ente no de su ser, sino de aquello de que está hecho *(humus)*. En qué se haya de ver el ser "original" de esta obra, lo dice la sentencia de Saturno: en el "tiempo".[1] La definición preontológica de la esencia del hombre dada en la fábula ha fijado de antemano su vista, según esto, en *aquella* forma de ser que domina su *paso temporal por el mundo.*

La historia de la significación del término óntico "cura" permite vislumbrar incluso otras estructuras fundamentales del "ser ahí". Burdach[2] llama la atención sobre un doble sentido del término "cura", según el cual no sólo significa "esfuerzo angustioso", sino también "solicitud", "entrega". Así, escribe Séneca en su última carta (*ep.* 124): "Entre las cuatro naturalezas existentes (árbol, animal, hombre, Dios) se diferencian las dos últimas, únicas dotadas de razón, en que Dios es inmortal, el hombre mortal. En ellas realiza acabadamente el bien del uno, de Dios, su naturaleza, en el otro, en el hombre, la *cura: unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*".

La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la "proyección"), es una "obra" de la "cura". De un modo igualmente original define la "cura" aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el "esta-

1 *Cf.* la poesía de Herder, "Das Kind der Sorge" (*Suphan,* XXIX, 75).

2 *Loc. cit.*, p. 49. Ya en el Pórtico era μέριμνα un término fijado y retorna en el N. T., en la Vulgata como *sollicitudo.* —A dirigir la vista a la "cura" y a mantenerla fija en ésta en la anterior analítica existenciaria del "ser ahí", llevó el autor el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles.

do de yecto"). El "doble sentido" de "cura" mienta *una* estructura fundamental en medio de la esencial duplicidad de la "proyección yecta".

La exégesis ontológico-existenciaria no se limita a ser frente a la interpretación óntica una simple generalización óntico-teorética. Esto sólo querría decir que ónticamente están todas las maneras de conducirse del hombre transidas de "cura" y dirigidas por una "entrega" a algo. La "generalización" es *ontológica y a priori.* No mienta peculiaridades ónticas constantemente surgentes, sino una estructura del ser subyacente ya en cada caso. Ésta es lo único que hace ontológicamente posible que este ente pueda ser designado ónticamente como "cura". La condición existenciaria de la posibilidad de "cuidado de la vida" y "entrega" debe concebirse como cura en un sentido original, es decir, ontológico.

La "generalidad" trascendental del fenómeno de la cura y de todos los existenciarios fundamentales tiene, por otra parte, aquel alcance que abarca el terreno en que se mueve *toda* interpretación óntica del "ser ahí" hecha en cualquier "idea del mundo", comprenda el "ser ahí" como "cuidado de la vida" y apremio o todo lo contrario.

La "vacuidad" y "generalidad" ónticamente innegable de las estructuras existenciarias tiene su *peculiar* precisión y plenitud *ontológica.* El todo de la constitución misma del "ser ahí" no es simple a pesar de su unidad, sino que muestra una articulación estructural que encuentra su expresión en el concepto existenciario de cura.

La exégesis ontológica del "ser ahí" ha reducido la autointerpretación preontológica de este ente como "cura" al *concepto existenciario* de cura. La analítica del "ser ahí" no apunta, empero, a una fundamentación ontológica de la antropología: sus fines son ontológico-fundamentales. Estos fines son lo que ha determinado, aunque sólo tácitamente, el curso de las consideraciones hechas hasta aquí, la elección de los fenómenos y los límites del avance del análisis. Ahora, y con vistas a la cuestión directiva, acerca del sentido del ser, y el desarrollo de la misma, tiene la presente investigación que asegurarse *expresamente* de lo ganado hasta aquí. Pero tal cosa no puede alcanzarse sintetizando superficialmente lo elucidado. Es necesario, antes bien, que lo que al comienzo de la analítica existenciaria sólo pudo indicarse rudimentariamente, se agudice con ayuda de lo ganado, hasta lograr una comprensión más profunda del problema.

§ 43. El "ser ahí", la mundanidad y la "realidad"

La cuestión del sentido del ser sólo resulta posible si *es* algo que pueda llamarse comprensión del ser. A la forma de ser del ente que llamamos "ser ahí" es inherente la comprensión del ser. Cuanto más adecuada y originalmente pudo lograrse la explanación de este ente, tanto más seguramente se acercará a la meta la marcha ulterior del desarrollo del problema ontológico-fundamental.

En el curso de la explanación de los temas de una analítica existenciaria preparatoria del "ser ahí" brotó la exégesis del comprender, el sentido y la interpretación. El análisis del "estado de abierto" del "ser ahí" mostró, además, que gracias a él es el "ser ahí" desembozado con igual originalidad en lo que respecta al mundo, al "ser en" y al "sí mismo", de acuerdo con su estructura fundamental, el "ser en el mundo". En el "estado de abierto" fáctico del mundo son además codescubiertos los entes intramundanos. Lo que implica que el ser de estos entes resulta comprendido siempre ya en cierto modo, aunque no concebido adecuadamente bajo el punto de vista ontológico. La comprensión ontológica del ser abarca, sin duda, todos los entes esencialmente abiertos en el "ser ahí", pero la comprensión misma todavía no se ha articulado en consonancia con los distintos modos de ser.

La exégesis del comprender mostró, al par, que éste inmediata y regularmente ya se ha emplazado en el comprender el "mundo", de acuerdo con la forma de ser de la caída. Aun allí donde no se trata sólo de experiencia óntica, sino de comprensión ontológica, busca la interpretación del ser inmediatamente su orientación en el ser de los entes intramundanos. Encima, se pasa por alto el ser de lo inmediatamente "a la mano" y se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas "ante los ojos" *(res)*. El *ser* toma el sentido de *"realidad"*.[1] La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad. Respondiendo a este desplazamiento de la comprensión del ser, cae también el comprender ontológicamente el "ser ahí" dentro del horizonte de este concepto del ser. El *"ser ahí"* es, lo mismo que los demás entes, *"realmente" "ante los ojos"*. Así es como toma el *ser en general* el sentido de *"realidad"*. El concepto de "realidad" tiene, según esto, una peculiar primacía en la esfera de los problemas ontológicos. Esta primacía cierra el camino de una genuina analítica existenciaria del "ser ahí" e impide incluso que se dirija la mirada

[1] *Cf. supra*, pp. 104 *ss.* y p. 115.

al ser de lo inmediatamente "a la mano" dentro del mundo. Finalmente, empuja a los problemas del ser en general en una dirección extraviada. Los restantes modos del ser se definen negativa y privativamente por respecto a la "realidad".

Por eso es necesario desviar de este buscar la orientación exclusivamente en el ser en el sentido de la "realidad", no sólo a la analítica del "ser ahí", sino al desarrollo de la cuestión del sentido del ser. Es menester demostrar que la "realidad" no sólo es *una* forma de ser *entre* otras, sino que se halla ontológicamente en una determinada relación de fundamentación con el "ser ahí", el mundo y el "ser a la mano". Esta demostración requiere una discusión a fondo del *problema de la "realidad"*, sus condiciones y límites.

Bajo el título "problema de la 'realidad' " se confunden varias cuestiones: 1. Si los presuntos entes "trascendentes a la conciencia", *son;* 2. Si esta "realidad" del mundo exterior" puede *probarse* satisfactoriamente; 3. Hasta qué punto estos entes, si son "reales", son cognoscibles en su "ser en sí"; 4. Qué signifique el sentido de estos entes, la "realidad". La siguiente discusión del problema de la "realidad" trata, con vistas a la cuestión ontológico-fundamental, tres puntos: *a)* la "realidad" como problema del ser del "mundo exterior" y de la posibilidad de probar éste, *b)* la "realidad" como problema ontológico, *c)* la "realidad" y la cura.

a) *La "realidad" como problema del ser del "mundo exterior" y de la posibilidad de probar éste*

En el orden de las cuestiones enumeradas acerca de la "realidad" es la ontológica, qué signifique "realidad", la primera. Mientras faltaba, empero, una ontología pura, así en sus problemas como en sus métodos, tenía que enredarse esta cuestión, suponiendo que se la plantease expresamente, con la discusión del "problema del mundo exterior": el análisis de la "realidad" sólo es posible sobre la base del adecuado acceso a lo "real". Mas como forma de aprehender lo "real" ha valido desde siempre el conocer intuitivo. Éste "es" como una actividad del alma, de la conciencia. En la medida en que a la "realidad" es inherente el carácter del "en sí" y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de la "realidad" la cuestión de la posible independencia de lo "real" "frente a la conciencia", o de la posible trascendencia de la conciencia hasta la "esfera" de lo "real". La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la "realidad" que resulte sufi-

ciente, depende del grado en que quede en claro *el ser de aquello mismo de que* debe haber independencia, *de aquello mismo que* debe trascenderse. Sólo de esta suerte resulta posible apresar ontológicamente la forma de ser del trascender. Y, finalmente, es necesario asegurar la primaria forma de acceso a lo "real", en el sentido de un resolver la cuestión de si será el conocer quien pueda tomar sobre sí tal función.

Estas investigaciones, *previas* a toda posible cuestión ontológica acerca de la "realidad", han sido llevadas a cabo en la precedente analítica existenciaria. El conocer es, según ella, un modo *fundado* del acceso a lo "real". Lo "real" es esencialmente accesible sólo en forma de entes intramundanos. Todo acceso a tales entes está ontológicamente fundado en la estructura fundamental del "ser ahí", el "ser en el mundo". Éste tiene la estructura original que llamamos la cura (pre-ser-se —ya-en-un mundo— como ser-cabe-los entes intramundanos).

La cuestión de si un mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el *"ser ahí"* en cuanto "ser en el mundo" —¿y quién, si no, podría plantearla?—, es una cuestión sin sentido. Encima, resulta gravada con un cierto equívoco. Se mezclan de mala manera, si es que en general se diferencian, el mundo como el "en qué" del "ser en" y el "mundo" como ente intramundano, como el "cabe qué" del absorberse del "curarse de". Mas el mundo es esencialmente abierto *con el ser* del "ser ahí"; y el "mundo" es en cada caso también ya descubierto con el "estado de abierto" del mundo. Cierto que pueden seguir encubiertos justamente los entes intramundanos en el sentido de lo "real", de lo sólo "ante los ojos". Susceptible de ser descubierto tampoco lo es, empero, lo "real" sino sobre la base de un mundo ya abierto. Y sólo sobre esta base puede lo "real" seguir *oculto*. Se plantea la cuestión de la "realidad" del "mundo exterior" sin aclarar previamente el *fenómeno del mundo* en cuanto tal. Fácticamente, busca el "problema del *mundo* exterior" constantemente la orientación en los entes intramundanos (las cosas y objetos). Por eso empujan estas discusiones a problemas casi inextricables ontológicamente.

El embrollo de las cuestiones, la mescolanza de lo que se quiere probar con lo que se prueba y con aquello con que se aporta la prueba, es patente en la "refutación del idealismo" de Kant.[1]

[1] *Cf. Kr. d. r. V*2, pp. 274 *ss.*, y las adiciones y correcciones en la *Vorrede* a la 2ª ed. p. XXXIX, nota, como también "Von den Paralogismen der reinen Vernunft", *loc. cit.*, pp. 399 *ss.*, especialmente p. 412.

Éste llama "un escándalo de la filosofía y de la sana razón humana" [1] al hecho de que siga faltando la prueba contundente, aniquiladora de todo escepticismo, de la "existencia de las cosas fuera de nosotros". Él mismo desarrolla una prueba semejante, como demostración de este "teorema": "La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí".[2]

Ante todo hay que advertir expresamente que Kant usa el término "existencia" para designar la forma de ser que en la presente investigación se llama "ser ante los ojos". "Conciencia de mi existencia" quiere decir para Kant conciencia de mi "ser ante los ojos" en el sentido de Descartes. El término "existencia" significa tanto el "ser ante los ojos" de la conciencia como el "ser ante los ojos" de las cosas.

La prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí" se apoya en que en la esencia del tiempo entran con igual originalidad el cambio y la permanencia. Mi "ser ante los ojos", es decir, el "ser ante los ojos" de una multiplicidad de representaciones dado en el sentido interno, es cambio "ante los ojos". Pero la determinación por el tiempo presupone algo permanente "ante los ojos". Ahora bien, esto no puede ser "en nosotros", "justo porque mi existencia en el tiempo únicamente puede determinarse por medio de este algo permanente".[3] Con el cambio "ante los ojos" puesto empíricamente "en mí" está, por ende, puesto también empíricamente, y con necesidad, algo permanente "ante los ojos" "fuera de mí". Este algo permanente es la condición de posibilidad del "ser ante los ojos" de un cambio "en mí". La experiencia del "ser en el tiempo" de las representaciones pone con igual originalidad algo cambiante "en mí" y algo permanente "fuera de mí".

La prueba no es, ciertamente, un raciocinio causal, ni por tanto está gravada con las insuficiencias propias de estos raciocinios. Kant da una especie de "prueba ontológica", partiendo de la idea de un ente temporal. Al pronto parece que haya abandonado el punto de partida cartesiano, de un sujeto al que se encuentra delante aislado. Pero se trata de una pura apariencia. El simple hecho de que Kant pida una prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí" muestra que pone el punto de apoyo del problema en el sujeto, en el "en mí". Consecuentemente, se desarrolla la prueba misma partiendo del cambio dado empíricamente

1 *Loc. cit.*, *Vorrede*, nota.
2 *Loc. cit.*, p. 275.
3 *Loc. cit.*, p. 275.

"en mí". Pues sólo "en mí" es experimentado el "tiempo" que soporta la prueba. El tiempo es quien da el punto de apoyo para el salto demostrativo al "fuera de mí". Encima, insiste Kant: "El [idealismo] problemático, que... se limita a aducir la incapacidad de probar una existencia fuera de la nuestra por una experiencia inmediata, es racional y conforme a una seria manera filosófica de pensar, a saber, la de no admitir ningún juicio definitivo antes de haber encontrado una prueba suficiente".[1]

Pero incluso abandonando la primacía óntica del sujeto aislado y de la experiencia interna, se mantendría ontológicamente la posición de Descartes. Lo que prueba Kant —concedida la legitimidad de la prueba y de su base— es el necesario "ser ante los ojos juntamente" un ente cambiante y un ente permanente. Pero la coordinación de los entes "ante los ojos" ni siquiera quiere decir ya el "ser ante los ojos juntamente" un sujeto y un objeto. Y aun probado esto, seguiría encubierto lo ontológicamente decisivo: la estructura fundamental del "sujeto" del "ser ahí", como "ser en el mundo". *El "ser ante los ojos juntamente" lo físico y lo psíquico es óntica y ontológicamente de todo punto distinto del fenómeno del "ser en el mundo".*

La distinción *y la conexión* de lo "en mí" y lo "fuera de mí" la presupone Kant —de hecho, con razón, en el sentido de la tendencia de su prueba, sin ella. No se prueba que lo que, siguiendo el hilo conductor del tiempo, se constituye, además del "ser ante los ojos juntamente" lo cambiante y lo permanente, valga también para la conexión de lo "en mí" y lo "fuera de mí". Pero si se viese el todo de la distinción y la conexión del "dentro" *y* el "fuera" presupuesto en la prueba, si se concibiese ontológicamente lo presupuesto con esta presuposición, desaparecería de suyo la posibilidad de considerar la prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí" como no aportada aún y necesaria.

El "escándalo de la filosofía" no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino *en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas*. Tales esperanzas, propósitos y peticiones brotan de concebir de una manera ontológicamente insuficiente *aquello* independientemente y "fuera" de lo cual se trata de probar un "mundo" como "ante los ojos". No las pruebas son insuficientes, sino *insuficientemente definida* la forma de ser del ente autor de las pruebas y anheloso de ellas. De donde que pueda surgir la apariencia de probar algo sobre el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo", o de menos aún, de que se pueda probar, con

1 *Loc. cit.*, p. 275.

probar el necesario "ser ante los ojos juntamente" dos entes "ante los ojos". El "ser ahí" bien comprendido se resiste a tales pruebas, porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle primero demostrativamente unas pruebas que llegan tarde.

No se supera la absurda inversión del problema con concluir de la imposibilidad de probar el "ser ante los ojos" de las cosas fuera de nosotros, que debe "aceptarse meramente por *fe*".[1] Seguiría en pie la idea preconcebida de no poder menos de ser posible en el fondo e idealmente aportar una prueba. Con el limitarse a una "fe en la realidad del mundo exterior" se sigue concibiendo inadecuadamente el problema, al devolverle expresamente a esta fe su propia "legitimitidad". En el fondo se repite la petición de una prueba, aunque se intente satisfacerla por un camino distinto del de una prueba rigurosa.[2]

Incluso si se quisiera apelar al hecho de que el sujeto tiene que presuponer, y siempre presupone inconscientemente, que el "mundo exterior" es "ante los ojos", continuaría entrando en juego la construcción de un sujeto aislado. Y se estaría tan lejos del fenómeno del "ser en el mundo" como con la demostración del "ser ante los ojos juntamente" lo físico y lo psíquico. El "ser ahí" llega con semejantes presuposiciones siempre ya "demasiado tarde", porque esta presuposición la hace en cuanto ente —de otra suerte no es posible—, pero *en cuanto ente* es en cada caso ya en un mundo. "Antes" que toda presuposición y actividad del "ser ahí", es el *"apriori"* de la constitución del ser del "ser ahí" en la forma de ser de la cura.

Creer en la "realidad" del "mundo exterior", con derecho o sin derecho, *probar* esta "realidad", satisfactoria o insatisfactoriamente, *presuponerla,* expresamente o no, semejantes intentos, que no son dueños de su propio terreno "viendo a través" de él plenamente, presuponen un sujeto que empieza por *carecer de mundo* o no estar seguro del suyo y que por tanto necesita en el fondo asegurarse primero de uno. El "ser en el mundo" resulta reduci-

1 *Loc. cit., Vorrede,* nota.

2 *Cf.* W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (1890). *Ges. Schr.,* V, 1, pp. 90 *ss.*

Dilthey dice ya al comienzo de este estudio, sin equívoco posible: "Pues si ha de haber para el hombre una verdad universalmente válida, es necesario aplicar el método propuesto por primera vez por Descartes, abriéndose el pensamiento un camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad externa". *Loc. cit.,* p. 90.

do desde un principio a un concebir, figurarse, estar cierto y creer, a una actividad que es siempre ya un modo fundado del "ser en el mundo".

El "problema de la 'realidad' " en el sentido de la cuestión de si es "ante los ojos" un mundo exterior y de si se puede probar, se revela un problema imposible, no porque conduzca a consecuencias que son otras tantas insolubles aporías, sino porque el ente mismo que es tema de este problema repele, por decirlo así, el planteamiento de semejante cuestión. No hay que demostrar que es ni cómo es "ante los ojos" un "mundo exterior", sino que hay que mostrar por qué el "ser ahí" tiene en cuanto "ser en el mundo" la tendencia a empezar sepultando "gnoseológicamente" el "mundo exterior" en la nada, para luego probarlo. La razón estriba en la caída del "ser ahí" y el desplazamiento que motiva de la primaria comprensión del ser hacia el ser como "ser ante los ojos". Si dentro de esta orientación ontológica es "crítico" el planteamiento de la cuestión, se encuentra como ente "ante los ojos" inmediata y únicamente, cierto, un mero "interior". Después de deshacer en pedazos el fenómeno original del "ser en el mundo", y sobre la base del resto que queda, el sujeto aislado, se hace el ensamblaje con un "mundo".

En la presente investigación no pueden exponerse prolijamente la multitud de intentos hechos para resolver el "problema de la 'realidad' " por las variedades del realismo y del idealismo y los ensayos de conciliación de ambos. Si es cierto que en todos cabe encontrar un núcleo de auténticas cuestiones, absurdo fuera querer lograr la solución satisfactoria del problema computando lo justo de cada caso. Es menester, antes bien, ver de raíz que las diversas direcciones gnoseológicas no fallan precisamente en cuanto gnoseológicas, sino que ni siquiera llegan a pisar el terreno de un planteamiento fenoménicamente seguro de los problemas, debido a la omisión de la analítica existenciaria del "ser ahí". Tampoco es posible llegar a este *terreno* por medio de ulteriores correcciones fenomenológicas de los conceptos de sujeto y objeto. Éstas no bastan para garantizar que ya no subsiste el inadecuado *planteamiento de los problemas.*

Con el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existenciaria parece coincidir con la tesis del *realismo,* que afirma que el mundo exterior es "realmente" "ante los ojos". En la medida en que la proposición existenciaria no niega el "ser ante los ojos" de entes intramundanos, concuerda en el resultado

—por decirlo así, doxográficamente— con la tesis del realismo. Pero se diferencia fundamentalmente de todo realismo en que éste tiene la "realidad" del "mundo" por menesterosa de prueba, pero al par por susceptible de ella. Ambos puntos se niegan, justamente, en la proposición existenciaria. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incomprensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar ónticamente la "realidad" por medio de relaciones causales "reales" entre lo "real".

Frente al realismo tiene el *idealismo,* por opuesto e insostenible que sea en sus resultados, una fundamental ventaja, salvo que no se entienda a sí mismo, presentándose como idealismo "psicológico". Cuando el idealismo insiste en que el ser y la "realidad" sólo son "en la conciencia", se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que queda por explicar qué quiera decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, cómo sea posible y su inherencia a la constitución del ser del "ser ahí", el idealismo erige la exégesis de la "realidad" en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la "realidad" sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Sólo por ser el ser "en la conciencia", es decir, comprensible en el "ser ahí", puede éste comprender y traducir en conceptos caracteres del ser como la independencia, el "en sí", la "realidad" en general. Sólo por ello son accesibles en el "ver en torno" entes "independientes" como entes que hacen frente dentro del mundo.

Si el título de idealismo quiere decir el hecho de comprender que el ser no será explicable jamás por ningún ente, sino que es en cada caso ya para todo ente lo "trascendental", en el idealismo está la única y la justa posibilidad de desarrollar los problemas filosóficos. Y Aristóteles no fue menos idealista que Kant. Pero si idealismo significa la reducción de todos los entes a un sujeto o una conciencia que sólo se distinguen porque su ser queda *indeterminado* o a lo sumo se caracteriza negativamente como "no cosa", este idealismo no es menos ingenuo metódicamente que el más grosero realismo.

Resta aún la posibilidad de plantear los problemas de la "realidad", *antes* de toda orientación propia de una "posición", con esta tesis: todo sujeto es lo que es tan sólo para un objeto y vi-

ceversa. Pero en este comienzo, puramente formal, siguen los miembros de la correlación, así como esta misma, ontológicamente indeterminados. Y, en el fondo, se concibe necesariamente el todo de la correlación como *siendo* "en algún modo", o sea, bajo el punto de vista de una determinada idea del ser. Si se aseguró por anticipado la base ontológico-existenciaria, poniendo de manifiesto el "ser en el mundo", en seguida se reconocerá en la mencionada correlación una relación formalizada y ontológicamente indiferente.

La discusión de los tácitos supuestos de los intentos puramente "gnoseológicos" de resolver el problema de la "realidad" muestra que se trata de un problema que necesita reabsorberse en la analítica existenciaria del "ser ahí" como un problema ontológico.[1]

b) *La "realidad" como problema ontológico*

Si el término "realidad" mienta el ser de los entes "ante los ojos" dentro del mundo (*res*) —y no se comprende con él ninguna otra cosa—, ello significa para el análisis de este modo de ser lo siguiente: sólo será posible traducir en conceptos ontológicos el ser de los entes *intramundanos* una vez aclarado el fenómeno de la "intramundanidad". Mas éste se funda en el fenómeno del *mundo,* que por su parte es inherente, como elemento estructural del "ser en el mundo", a la estructura fundamental del "ser ahí". El "ser en el mundo" está a su vez ontológicamente inserto en la totalidad estructural del ser del "ser ahí", que se caracterizó como cura. Con esto se han señalado los fundamentos y horizontes cuya aclaración es lo único que hace posible el análisis de la "realidad". Únicamente asimismo dentro de este orden de cosas

1 Últimamente Nicolai Hartmann, siguiendo el precedente de Scheler, ha dado por base a su teoría del conocimiento de orientación ontológica la tesis de que el conocimiento es una "relación ontológica". *Cf. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 2ª edición completada, 1925. Pero a pesar de toda la diferencia que hay en la base fenomenológica de que parten, ambos desconocen de igual modo que en su tradicional orientación fundamental fracasa la "ontología" frente al "ser ahí", y que justamente la "relación ontológica" encerrada en el conocimiento (*cf. supra,* pp. 70 *ss.*) fuerza a revisarla *radicalmente* y no sólo a corregirla con una crítica. El no apreciar lo debido el alcance subrepticio de la relación ontológica sentada sin aclararla ontológicamente, empuja a Hartmann hasta un "realismo crítico" que es en el fondo de todo punto extraño al nivel de los problemas desarrollados por él. Sobre la concepción de la ontología que tiene Hartmann *cf. Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* en la *Festschrift für Paul Natorp,* 1924, pp. 124 *ss.*

resulta comprensible ontológicamente el carácter del "en sí". Fue buscando la orientación en este complejo de problemas como se hizo en los análisis anteriores la exégesis del ser de los entes intramundanos.[1]

Sin duda que dentro de ciertos límites puede hacerse una caracterización ontológica de la "realidad" de lo "real" sin la expresa base ontológico-existenciaria. Es lo que intentó Dilthey en el estudio citado más arriba. Lo "real" se experimenta en el impulso y la voluntad. "Realidad" es *resistencia,* o más exactamente, "condición de resistente". El análisis del fenómeno de la resistencia es lo positivo en el estudio citado y la mejor verificación concreta de la idea de una "psicología analítica y descriptiva". Pero la justa utilización del análisis del fenómeno de la resistencia resulta obstaculizada por los problemas gnoseológicos de la "realidad". El "principio de la fenomenicidad" no permite a Dilthey llegar a una exégesis ontológica del ser de la conciencia. "La voluntad y su impedimento aparecen dentro del mismo acto de conciencia."[2] La forma del ser del "aparecer", el sentido del ser del "dentro", la relación del ser de la conciencia al de no "real" mismo, todo esto ha menester de una definición ontológica. La omisión de ésta estriba últimamente en que Dilthey dejó estar la "vida", "más allá" de la cual sin duda no se puede ir, en estado de indiferencia ontológica. Exégesis ontológica del "ser ahí" no significa, empero, óntico recurrir a otro ente. Pero el haber sido refutado gnoseológicamente Dilthey no puede apartar de hacer fecundo lo positivo de sus análisis, que es justo lo que siempre ha resultado incomprendido en tales refutaciones.

Así, ha recogido últimamente Scheler la exégesis de la "realidad" de Dilthey.[3] Scheler define una "teoría voluntativa de la existencia". La existencia es comprendida en el sentido kantiano, como "ser ante los ojos". El "ser de los objetos sólo es dado in-

[1] *Cf.* ante todo § 16, pp. 86 *ss.,* "La 'mundiformidad' del mundo circundante que se anuncia en los entes intramundanos"; § 18, pp. 97 *ss.,* "La conformidad y la significatividad; la mundanidad del mundo"; § 29, pp. 151 *ss.,* "El *ser ahí* como encontrarse". Sobre el "ser en sí" de los entes intramundanos *cf.* pp. 88 *s.*

[2] *Cf. Beitrage, loc. cit.,* p. 134.

[3] *Cf. Die Formen des Wissens und die Bildung.* Conferencia 1925. Notas 24 y 25. Nota al corregir las pruebas: Scheler ha publicado ya su estudio sobre *Erkenntnis und Arbeit,* anunciado hacía largo tiempo, en la colección de trabajos *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* que acaba de aparecer en 1926 (pp. 233 *ss.*). El capítulo VI de este estudio (p. 455) trae una extensa exposición de la "teoría voluntativa de la existencia" junto con una valoración y crítica de Dilthey.

mediatamente en la referencia al impulso y la voluntad". Scheler no se limita a insistir, con Dilthey, en que la "realidad" no se da nunca primariamente en el aprehender y pensar; lo que hace ante todo es señalar que conocer no es juzgar y que el saber es una "relación ontológica".

En principio es aplicable a esta teoría lo que ya se hubo de decir sobre la indeterminación ontológica de los fundamentos en Dilthey. Tampoco cabe intercalar posteriormente como infraestructura el análisis ontológico fundamental de la "vida". Este análisis sustenta y condiciona el de la "realidad", toda la explanación de la "condición de resistente" y de sus supuestos fenoménicos. La resistencia hace frente en un "no pasar" como impedimento de un "querer pasar". Mas con éste es ya abierto algo hacia lo cual *son fuera de sí* impulso y voluntad. Ahora bien, la indeterminación ontológica de este "algo hacia lo cual" no debe ontológicamente pasarse por alto ni menos tomarse por una nada. El "ser fuera de sí hacia", que choca y es lo único que puede "chocar" con una "resistencia" es ya *cabe* una totalidad de conformidad. Mas el "estado de descubierto" de ésta se funda en el "estado de abierto" del todo de referencias de la significatividad. *La experiencia de la resistencia, es decir, el descubrir, en el tender, lo resistente, sólo es ontológicamente posible sobr la base del "estado de abierto" de un mundo.* La "condición de resistente" caracteriza el ser de los entes intramundanos. Las experiencias de resistencia sólo determinan fácticamente la amplitud y dirección del descubrir entes que hacen frente dentro del mundo. La adición de éstos no es lo que inicia el abrir el mundo, sino que lo presupone. El "re" de la resistencia, o el "contra" que significa, está sustentado en cuanto a su posibilidad ontológica por el abierto "ser en el mundo".

Tampoco se experimenta la resistencia en un impulso o voluntad que "aparezca" por sí. Impulso y voluntad revelan ser modificaciones de la cura. Sólo un ente de esta forma de ser es capaz de chocar con entes resistentes como entes intramundanos. Si, pues, se define la "realidad" por la "condición de resistente", quedan dos cosas por observar: primero, que sólo se ha apuntado *un* carácter de la "realidad" entre otros, y luego, que para la "condición de resistente" se da necesariamente ya por supuesto un mundo abierto. La resistencia caracteriza el "mundo exterior" en el sentido de los entes intramundanos, pero nunca en el sentido del mundo. *La "conciencia de la 'realidad'" es ella misma un modo del "ser en el mundo".* A este fundamental fenómeno exis-

tenciario vienen a parar necesariamente todos los "problemas del mundo exterior".

Si como punto de partida de la analítica existenciaria del "ser ahí" hubiera de servir el *"cogito sum"*, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: *"sum"*, y en este sentido: "yo soy en un mundo". En cuanto ente tal, "soy" en la "posibilidad de ser relativamente a diversas actividades *(cogitationes)* como modos del ser cabe los entes intramundanos". Descartes, en cambio, dice: las *cogitationes* son "ante los ojos" y en ellas es un *ego* también "ante los ojos" como *res cogitans* sin mundo.

c) *La "realidad" y la cura*

"Realidad" es, en cuanto término ontológico, algo que se refiere a los entes intramundanos. Si sirve para designar esta forma de ser en general, entonces funcionan el "ser a la mano" y el "ser ante los ojos" como modos de la "realidad". Mas si se deja al vocablo su significación tradicional, entonces mienta el ser en el sentido del puro "ser ante los ojos" de las cosas. Pero no todo "ser ante los ojos" es "ser ante los ojos" de cosas. La "naturaleza", que nos "rodea", es sin duda un ente intramundano, pero no muestra la forma de ser ni de lo "a la mano", ni de lo "ante los ojos" en el modo de un "ser cosa de la naturaleza". Mas cualquiera que sea la exégesis que se haga de este ser de la "naturaleza", *todos* los modos de ser de los entes intramundanos están fundados ontológicamente en la mundanidad del mundo y con ello en el fenómeno del "ser en el mundo". De aquí mana esta evidencia: que ni la "realidad" tiene una primacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al "ser ahí".

Dentro del orden de las relaciones ontológicas de fundamentación y de la posible localización entre lo categorial y lo existenciario, *la "realidad" viene a parar al fenómeno de la cura.* Pero que la "realidad" se funde ontológicamente en el ser del "ser ahí" no puede significar que lo "real" sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el "ser ahí".

Ciertamente, sólo mientras el "ser ahí" *es,* es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, "se da" el ser. Si no existe el "ser ahí", entonces no "es" tampoco la "independencia",

ni "es" tampoco el "en sí". Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. *Entonces* tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir *ahora,* mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del "ser ante los ojos", que *entonces* los entes seguirán siendo.

La señalada dependencia del ser, no de los entes, respecto de la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la "realidad", no de lo "real", respecto de la cura, preserva al resto de la analítica del "ser ahí" contra una exégesis acrítica, pero que se impone siempre de nuevo, del "ser ahí" siguiendo el hilo conductor de la idea de "realidad". Únicamente el orientarse por la existenciariedad según la exégesis ontológica *positiva* de la misma, da la garantía de que en el curso fáctico del análisis de la "conciencia", de la "vida", no se deslizará en el fondo un sentido cualquiera, bien que indiferente, de "realidad".

La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser del "ser ahí" por la "realidad" ni la sustancialidad es lo que hemos enunciado con la tesis: *la sustancia del hombre es la existencia.* Mas la exégesis de la existenciariedad como cura y el deslinde de ésta frente a la "realidad" no significan el término de la analítica existenciaria, sino que se limitan a poner de manifiesto con más relieve la intricación de los problemas en la cuestión del ser y sus posibles modos y del sentido de tales modificaciones: sólo si una comprensión del ser *es,* resultan accesibles los entes en cuanto entes; sólo si un ente de la forma de ser del "ser ahí" es, es posible una comprensión del ser constituida en ente.

§ 44. El "ser ahí", el "estado de abierto" y la verdad

La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser. El primer descubrimiento del ser de los entes por Parménides "identifica" el ser con el comprender el ser por vía de simple aprehensión: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[1] Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las ἀρχαί,[2] insiste en que los filósofos anteriores a él se vieron forzados por "las cosas mismas" a seguir indagando: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.[3] El mismo hecho lo enuncia también con

1 Diels, Fragm. 5.
2 *Met.* A.
3 *Loc. cit.,* 984 a 18 *sq.*

las palabras ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις,[1] se vio (Parménides) forzado a inclinarse ante lo que se mostraba en sí mismo. En otro pasaje se dice: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,[2] forzados por la "verdad" misma, se habían puesto a indagar. Aristóteles llama a este indagar un φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας,[3] un "filosofar" sobre la "verdad", o también un ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,[4] un permitir ver, señalando, con vistas al y dentro del círculo de la "verdad". La filosofía misma es definida como ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας,[5] ciencia de la "verdad". Mas al par es caracterizada como ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν,[6] como ciencia que considera los entes en cuanto entes, es decir, bajo el punto de vista de su ser.

¿Qué significa aquí "indagar sobre la 'verdad' ", ciencia de la "verdad"? ¿Se hace en este indagar tema de la "verdad" en el sentido de una teoría del conocimiento o del juicio? Patentemente, no; pues "verdad" significa lo mismo que "cosa", que "lo que se muestra en sí mismo". Pero entonces ¿qué significa la palabra "verdad", que puede usarse terminológicamente por "entes" y por "ser"?

Si la *verdad* está con razón en una relación original con el *ser,* el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental. ¿No se presentará el fenómeno ya dentro del análisis fundamental preparatorio, dentro de la analítica del "ser ahí"? ¿En qué relación óntica y ontológica está la "verdad" con el "ser ahí" y con la determinación óntica de éste que llamamos comprensión del ser? ¿Cabrá sacar de ésta la razón por la que el ser acompaña necesariamente a la verdad y ésta al ser?

Preguntas son que no pueden esquivarse. Por "acompañar", de hecho, el ser a la verdad, ha entrado ya el fenómeno de la verdad en el tema de los análisis anteriores, aun cuando no haya sido expresamente bajo su nombre. Ahora se trata de acotar expresamente el fenómeno de la verdad y de fijar los problemas encerrados en él, con vistas a afinar el problema del ser. A este fin no se va a sintetizar simplemente lo expuesto con anterioridad. La investigación toma un nuevo punto de partida.

1 *Loc. cit.* 986 b 31.
2 *Loc. cit.* 984 b 10.
3 *Loc. cit.* 983 b 2, *cf.* 988 a 20.
4 *Loc. cit.* 993 b 17.
5 *Loc. cit.* α 1, 993 b 20.
6 *Loc. cit.* Γ 1, 1003 a 21.

El análisis parte del *concepto tradicional de la verdad* y trata de poner al descubierto sus fundamentos ontológicos *(a)*. Desde estos fundamentos se hace visible el fenómeno *original* de la verdad. Partiendo de él cabe mostrar el *carácter derivado* del concepto tradicional de la verdad *(b)*. La investigación pone en claro que en la cuestión de la "esencia" de la verdad entra necesariamente la cuestión de la *forma de ser* de la verdad. A una con ello se aclara el sentido ontológico de la frase "hay una 'verdad' " y de la especie de necesidad con que "no podemos menos de suponer" que "hay" una verdad *(c)*.

a) *El concepto tradicional de la verdad y sus fundamentos ontológicos*

Tres tesis caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad y la manera de opinar acerca de la definición que por primera vez se dio de ella: 1. El "lugar" de la verdad es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la "concordancia" del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como "concordancia".

No se tiene en vista aquí una historia del concepto de la verdad, que sólo podría trazarse sobre la base de una historia de la ontología, mas bueno será anteponer a los análisis algunas alusiones características a cosas conocidas.

Aristóteles dice: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα,[1] las "vivencias" del alma, los νοήματα (las "representaciones") son adecuaciones a las cosas. Esta frase, que no está dicha en manera alguna como una definición expresa de la esencia de la verdad, fue ocasión concomitante de que se desarrollara la definición posterior de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Santo Tomás de Aquino,[2] que remite a Avicena, el cual había tomado por su parte la definición al *Libro de las Definiciones* de Isaac de Israel (siglo x), usa también los términos de *correspondentia* y *convenientia* en lugar de *adaequatio*.

La teoría neokantiana del conocimiento, del siglo XIX, ha estigmatizado repetidamente esta definición de la verdad como la expresión de un realismo ingenuo metódicamente retrasado, declarándola incompatible con todo planteamiento del problema

1 *de interpr.* 1, 16 a 6.

2 *Cf. Quaest. disp. de veritate qu,* 1, *a.* 1.

que haya pasado por la "revolución copernicana" de Kant. Se pasa por alto algo sobre lo que ya Brentano llamara la atención, a saber, que el mismo Kant se atiene a este concepto de la verdad, y hasta tal punto, que ni siquiera lo discute: "La vieja y famosa cuestión con la que se creía poner a los lógicos en un aprieto... es ésta: *¿qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que es la concordancia del conocimiento con su objeto, se da aquí por supuesta...".[1]

"Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, es necesario que este objeto se distinga de los demás; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto a que se refiere, aun cuando contenga algo que pueda ser válido de otros objetos."[2] Y en la introducción a la Dialéctica trascendental dice Kant: "La verdad y la apariencia no están en el objeto, en tanto es intuido, sino en el juicio sobre él, en tanto él es pensado."[3]

La caracterización de la verdad como "concordancia", *adaequatio*, ὁμοίωσις, es sin duda muy general y vacua. Pero algo de justo tendrá, cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterogéneas exégesis del conocimiento, que es lo que ostenta este relevante predicado. Preguntamos ahora por los fundamentos de esta "relación". *¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto* adaequatio intellectus et rei? *¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto?*

¿Qué significa en general el término "concordancia"? La concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de la relación de algo con algo. Toda concordancia y por ende toda "verdad" es una relación. Pero no toda relación es una concordancia. Una señal *señala* lo señalado. El señalar es una relación, pero no una concordancia entre la señal y lo señalado. Patente es, además, que no toda concordancia significa exactamente lo mismo que la *convenientia* incluida en la definición de la verdad. El número 6 concuerda con 16 — 10. Los números concuerdan, son iguales por respecto al cuánto. La igualdad es *un* modo de la concordancia. A ésta le es estructuralmente inherente un cierto "por respecto a". ¿Qué es aquello por respecto a lo cual concuerda lo relacionado en la *adaequatio*? Para aclarar la "relación de la verdad" es necesario tomar en cuenta lo peculiar de los miembros de la relación. ¿Por respecto a qué concuerdan el *intellectus* y

[1] *Kritik d. r. V.*2, p. 82.
[2] *Loc. cit.*, p. 83.
[3] *Loc. cit.*, p. 350.

la *res*? ¿Dan de sí, por su forma de ser y su contenido esencial en general, algo por respecto a lo cual puedan concordar? Si la igualdad es imposible, en razón de la falta de homogeneidad entre ambos, ¿son quizá ambos (*intellectus* y *res*) semejantes? Pero el conocimiento debe "dar" la cosa *tal* como ella es. La "concordancia" tiene el carácter de la relación "tal-como". ¿En qué modo es posible esta relación como relación entre el *intellectus* y la *res*? De estas preguntas resulta claro que para aclarar la estructura de la verdad no basta suponer simplemente el todo formado por la relación, sino que es necesario ir más allá y preguntar por el orden del ser que sustenta el todo en cuanto tal.

¿Será menester desarrollar los problemas "gnoseológicos" referentes a la relación sujeto-objeto, o podrá limitarse el análisis a la exégesis de la "conciencia inmanente de la verdad", o sea, a permanecer "dentro de la esfera" del sujeto? Verdadero es, según la opinión general, el conocimiento. Mas el conocimiento estriba en el juzgar. En el juicio hay que distinguir: el juzgar como proceso psíquico *real* y lo juzgado como contenido *ideal*. De éste se dice que es "verdadero". El proceso psíquico "real", por lo contrario, es "ante los ojos" o no. El contenido ideal del juicio es, según esto, lo que está en relación de concordancia. Ésta concierne, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa "real" como aquello *sobre lo que* se juzga. ¿Es el concordar, por su forma de ser, "real" o ideal, o ninguna de las dos cosas? *¿Cómo tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo "ante los ojos" "realmente"?* Está ahí, en efecto, y en los juicios fácticos está ahí no sólo entre el contenido del juicio y el objeto "real", sino al par entre el contenido ideal y el "real" llevar a cabo el juicio; ¿y no aquí patentemente de un modo aún más "íntimo"?

¿O no es cosa preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo "real" y lo ideal (la μέθεξις)? La relación, en efecto, *está ahí*. Pero ¿qué quiere decir ontológicamente estar ahí?

¿Qué puede impedir la legitimidad de esta cuestión? ¿Será azar que este problema no se mueva de su sitio desde hace más de dos mil años? ¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo "real" y lo ideal?

Y ¿será injustificada en general, si se mira al *real* juzgar lo juzgado, la separación del "real" llevar a cabo y el contenido ideal? ¿No se romperá la realidad del conocer y juzgar en dos modos del ser y dos "capas", el zurcido de las cuales no llegaría nunca

a apresar la forma de ser de conocer? ¿No tendrá el psicologismo razón en cerrarse a esta separación, aun cuando él mismo no aclare ontológicamente, ni siquiera se plantee como problema, la forma de ser de pensar lo pensado?

En la cuestión de la forma de ser de la *adaequatio,* el recurrir a la distinción del llevar a cabo el juicio y el contenido del juicio no hace adelantar la discusión, sino que se limita a hacer evidente que es indispensable poner en claro la forma de ser del conocer mismo. El análisis necesario a este fin ha de intentar a la vez traer a la vista el fenómeno de la verdad que caracteriza el conocimiento. ¿Cuándo en el conocer mismo se torna la verdad fenómeno expreso? Cuando el conocer se comprueba *verdadero.* El comprobarse es lo que le asegura su verdad. En el curso del fenómeno de la comprobación es donde, según esto, ha de tornarse visible la relación de concordancia.

Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: "El cuadro colgado de la pared está torcido". Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiera y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pered. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición? ¿Se constata una concordancia del "conocimiento" o de lo "conocido" con la cosa colgada de la pared? Sí y no, según que se haga una exégesis adecuada del fenómeno significado por la expresión "lo conocido". ¿A qué se refiere el que profiere la proposición, cuando juzga —sin percibir el cuadro, sino "limitándose a representárselo"? ¿A "representaciones"? Ciertamente que no, si "representación" hubiera de significar aquí representarse, en el sentido de un proceso psíquico. Tampoco se refiere a representaciones en el sentido de lo representado, mientras por esto se entienda una "imagen" de la cosa "real" colgada de la pared. El proferir la proposición "limitándose a representarse" el cuadro se refiere, con arreglo a su sentido más genuino, al cuadro "real" que cuelga de la pared. Éste es lo mentado y no ninguna otra cosa. Toda exégesis que intercale aquí cualquier otra cosa como lo mentado por la proposición proferida limitándose a representarse el cuadro, falsea los fenómenos en punto a aquello sobre lo que se profiere la proposición. El proferir una proposición es un "ser relativamente a" la cosa, al ente mismo. Y ¿qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino *que* el ente *es* el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el "ser, profiriendo una proposición, relativamente al 'objeto' de

la proposición" es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es. Comprobado es el "ser descubridor" de la proposición. En el proceso de la comprobación, el conocer se refiere constante y únicamente al ente mismo. En éste transcurre, por decirlo así, la verificación. El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que *él* es. No se comparan representaciones, ni entre sí ni en *referencia* a la cosa "real". La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre "contenidos de conciencia" unos con otros. La comprobación entraña únicamente el "ser descubierto" del ente mismo, *él* en el "cómo" de su "estado de descubierto". Éste se verifica mostrándose el "objeto" de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. *Verificación* significa: *mostrarse los entes en su identidad.*[1] La verificación se lleva a cabo sobre la base de un mostrarse los entes. Esto sólo es posible siendo por su sentido ontológico el conocer que profiere proposiciones y que se verifica un "ser, descubriendo, relativamente a" los entes "reales" mismos.

"Una proposición *es verdadera*" significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone,* muestra, "permite ver" (ἀπόφανσις) el ente en su "estado de descubierto". El *"ser verdadera" (la verdad)* de la proposición ha de entenderse como un *"ser descubridora"*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).

El "ser verdadero" como "ser descubridor" sólo es ontológicamente posible a su vez sobre la base del "ser en el mundo". Este fenómeno, en el que reconocimos una estructura fundamental del "ser ahí", es el *fundamento* del fenómeno original de la verdad. Debemos ahora escrutar este último todavía más a fondo.

[1] Sobre la idea de la comprobación como "identificación" *cf.* Husserl, *Log. Unters.*,[2] t. II, 2ª Parte, Investigación VI. Sobre "evidencia y verdad", *ibid.*, §§ 36-39, pp. 115 *ss.* Las exposiciones usuales de la teoría *fenomenológica* de la verdad se limitan a lo que se dice en los prolegómenos *críticos* (t. I) y señalan la relación con la teoría de la proposición de Bolzano. En cambio se dejan en paz las exégesis fenomenológicas *positivas,* que son radicalmente distintas de la teoría de Bolzano. El único que fuera de la investigación fenomenológica acogió positivamente las investigaciones mencionadas fue E. Lask, cuya *Logik der Philosophie* (1911) está tan fuertemente influida por la investigación VI ("Sobre intuiciones sensibles y categoriales", pp. 128 *ss.*) como su *Lehre vom Urteil* (1912) por las mencionadas secciones sobre la evidencia y la verdad.

b) *El fenómeno original de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de la misma*

"Ser verdadero" (verdad) quiere decir ser descubridor. ¿No es ésta una definición sumamente arbitraria de la verdad? Con definiciones tan violentas sí cabe lograr excluir del concepto de la verdad la idea de la concordancia. ¿No se paga forzosamente esta dudosa ganancia con un reducir a la nada la vieja y "buena" tradición? Lo cierto es que la definición aparentemente *arbitraria* se limita a hacer la exégesis *necesaria* de lo que la más vieja tradición de la filosofía antigua presintió originalmente y comprendió prefenomenológicamente. El "ser verdadero" del λόγος como ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: permite ver un ente —sacándolo del "estado de oculto"— en su "estado de no oculto" ("estado de descubierto"). La ἀλήθεια, equiparada por Aristóteles con πρᾶγμα, φαινόμενα en los pasajes citados más arriba, significa las "cosas mismas", lo que se muestra, *los entes en el "cómo" de su "estado de descubiertos"*. Y ¿será azar que en uno de los fragmentos de Heráclito,[1] los filosofemas *más antiguos* que tratan *expresamente* del λόγος, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido del "estado de descubierto" ("estado de no oculto") que acabamos de poner de manifiesto? Al λόγος y al que lo enuncia y comprende son opuestos los incomprensivos. El λόγος es φράζων ὅπως ἔχει, dice cómo se conducen los entes. A los incomprensivos, por lo contrario, λανθάνει, les permanece en "estado de oculto" lo que ellos mismos hacen; ἐπιλανθάνονται olvidan, es decir, para ellos vuelven a hundirse los entes en "estado de ocultos". Así, pues, es inherente al λόγος el "estado de no oculto", la ἀ-λήθεια. La traducción por la palabra "verdad", y mucho más las definiciones teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como "comprensible de suyo", en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de ἀλήθεια.

El aducir tales pruebas ha de guardarse de una mística verbal sin trabas; sin embargo, es en último término la incumbencia de la filosofía el preservar a la *fuerza de las palabras más elementales* en que se expresa el "ser ahí", de que la comprensión vulgar las rebaje al nivel de la incomprensibilidad, que funciona a su vez como fuente de seudoproblemas.

Lo expuesto anteriormente,[2] en una exégesis dogmática, por

[1] *Cf.* Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* Heráclito, frag. 1.

[2] *Cf.* pp. 42 *ss.*

decirlo así, del λόγος y de la ἀλήθεια, ha encontrado ahora su comprobación fenoménica. La presentada "definición" de la verdad no es un *sacudirse* la tradición, sino el *apropiársela* originalmente: y tanto más, si se logra probar que la teoría tuvo que llegar a la idea de la concordancia por fuerza del fenómeno original de la verdad y cómo llegó.

La "definición" de la verdad como "estado de descubierto" y "ser descubridor" tampoco es una mera explicación de la palabra, sino que brota del análisis de las maneras de conducirse el "ser ahí" que solemos llamar inmediatamente "verdaderas".

El "ser verdadero" como "ser descubridor" es un modo de ser del "ser ahí". Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente "verdadero" en un sentido todavía más original. *Los fundamentos ontológico-existenciarios del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad.*

El descubrir es un modo de ser del "ser en el mundo". El "curarse de", tanto si es "viendo en torno" cuanto si es "dirigiendo la vista" con fijeza, descubre entes intramundanos. Éstos resultan lo descubierto. Son "verdaderos" en un segundo sentido. Primariamente "verdadero", es decir, descubridor, es el "ser ahí". La verdad en el segundo sentido no quier decir "ser descubridor" (descubrimiento), sino "ser descubierto" ("estado de descubierto").

Mas los anteriores análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos mostraron que el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos *se funda* en el "estado de abierto" del mundo. El "estado de abierto" es la fundamental forma del "ser ahí" con arreglo a la cual éste *es* su "ahí". El "estado de abierto" está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al "ser en" y al "sí mismo". La estructura de la "cura" como "*pre*-ser-*se*-ya en un mundo-como ser cabe los entes intramundanos" entraña el "estado de abierto" del "ser ahí". *Con* y *por* éste es el "estado de descubierto", luego únicamente con el "*estado de abierto*" del "ser ahí" se alcanza el fenómeno *más original* de la verdad. Lo mostrado anteriormente con respecto a la constitución existenciaria del "ahí" [1] y con referencia al ser cotidiano del "ahí",[2] no era concerniente a otra cosa que al fenómeno más original de la verdad. En tanto el "ser ahí" *es* esencialmente su "estado de abierto", y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente "verdadero". *El "ser ahí" es "en la verdad".* Esta proposición

[1] *Cf.* pp. 151 *ss.*
[2] *Cf.* pp. 185 *ss.*

tiene sentido ontológico. No quiere decir que el "ser ahí" sea inmiscuido ónticamente "en toda verdad", o siquiera en algunas, sino que a su constitución existenciaria es inherente el "estado abierto" de su más peculiar ser.

Recogiendo lo ganado con anterioridad, puede enunciarse el pleno sentido existenciario de la proposición "el 'ser ahí' es en la verdad" en los siguientes puntos:

1. A la constitución del ser del "ser ahí" es inherente esencialmente un *"estado de abierto" en general.* Este "estado" abraza el todo de la estructura del ser que se hizo explícita en el fenómeno de la cura. A ésta es inherente no sólo "ser en el mundo", sino "ser cabe los entes intramundanos". Con el ser del "ser ahí" y su "estado de abierto", y con igual originalidad que ellos, es el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos.

2. A la constitución del ser del "ser ahí", y como ingrediente constitutivo de su "estado de abierto", es inherente el *"estado de yecto".* En éste se desemboza que el "ser ahí" es en cada caso ya, en cuanto mío y éste, en un determinado mundo y cabe un determinado círculo de determinados entes intramundanos. El "estado de abierto" es esencialmente fáctico.

3. A la constitución del ser del "ser ahí" es inherente la *proyección,* el "ser, abriendo, relativamente a su 'poder ser' ". El "ser ahí" *puede,* en cuanto comprensor, comprenderse por el "mundo" y los otros o por su más peculiar "poder ser". Esta última posibilidad quiere decir: el "ser ahí" se abre para sí misma en su más peculiar y como su más peculiar "poder ser". Este "estado de abierto" *propio* muestra el fenómeno de la verdad más original en el modo de la propiedad. El "estado de abierto" más original y sin duda más propio en que el "ser ahí" puede ser en cuanto "poder ser", es la *verdad de la existencia.* Esta verdad únicamente dentro de un análisis de la propiedad del "ser ahí" alcanza toda su precisión ontológico-existenciaria.

4. A la constitución del ser del "ser ahí" es inherente la *caída.* Inmediata y regularmente es el "ser ahí" perdido en su "mundo". El comprender, como proyección sobre las posibilidades de ser, se ha desplazado en esta dirección. El absorberse en el uno significa la dominación del público "estado de interpretado". Lo descubierto y abierto se halla en el modo del "estado de desfigurado" y "estado de cerrado" por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. El "ser relativamente a los entes" no es extinto, pero sí arrancado a sus raíces. Los entes no son completamente ocultos, sino justamente descubiertos, pero

al par desfigurados; se muestran —pero en el modo del "parecer...". Igualmente vuelve lo antes descubierto a hundirse otra vez en el "estado de desfigurado" y el "estado de oculto". *El "ser ahí", por ser esencialmente cadente, es, debido a la constitución de su ser, en la "falsedad"*. Este término se usa aquí ontológicamente, lo mismo que el término "caída". Hay que guardarse de toda "valoración" negativa, que sería óntica, en su uso analítico-existenciario. A la *facticidad* del "ser ahí" son inherentes el "estado de cerrado" y el "estado de encubierto". El pleno sentido ontológico-existenciario de la proposición "el 'ser ahí' es en la verdad" dice también con igual originalidad: "el 'ser ahí' es en la falsedad". Pero sólo en tanto que el "ser ahí" es abierto, es también cerrado, y en tanto que con el "ser ahí" son descubiertos en cada caso ya entes intramundanos, son encubiertos (ocultos) o desfigurados semejantes entes en cuanto entes que pueden hacer frente dentro del mundo.

De aquí que el "ser ahí" necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, *defendiéndolo así contra* el "parecer..." y la "desfiguración", y asegurarse reiteradamente el "estado de descubierto" de ello. Mucho menos aún se lleva a cabo todo redescubrimiento sobre la base de un pleno "estado de oculto", sino partiendo del "estado de descubierto" en el modo del "parecer...". Los entes "tienen aspecto de...", es decir, son en cierto modo ya descubiertos y, sin embargo, desfigurados aún.

La verdad (el "estado de descubierto") tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al "estado de ocultos". El "estado de descubierto" fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un *robo*. ¿Será azar que los griegos den expresión a la esencia de la verdad con un término *privativo* (ἀ-λήθεια)? ¿No se anunciará, en semejante manera de expresarse el "ser ahí", una comprensión original de su ser peculiar, la comprensión, aunque sólo sea preontológica, de que el "ser en la falsedad" constituye una determinación esencial del "ser en el mundo"?

La diosa de la Verdad que guía a Parménides le coloca ante dos caminos, el del descubrir y el del ocultar; ello no significa otra cosa sino que el "ser ahí" es en cada caso ya en la verdad y la falsedad. El camino del descubrir sólo se gana en el κρίνειν λόγῳ, en el comprensor discernir ambos y decidirse por uno.[1]

[1] K. Reinhardt, *cf. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), es quien ha comprendido y resuelto por primera vez el problema muy debatido de la relación entre las dos partes del poema de Parménides,

La condición ontológico-exitenciaria de que el "ser en el mundo" sea determinado por la "verdad" y la "falsedad" reside en *aquella* estructura del ser del "ser ahí" que designamos como la *"proyección yecta"*. Es un ingrediente constitutivo de la estructura de la cura.

La exégesis ontológico-existenciaria del fenómeno de la verdad ha dado este resultado: 1. Verdad en su sentido más original es el "estado de abierto" del "ser ahí", estado al que es inherente el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos. 2. El "ser ahí" es con igual originalidad en la verdad y la falsedad.

Estas proposiciones tan sólo pueden resultar plenamente evidentes dentro del horizonte de la exégesis tradicional del fenómeno de la verdad si cabe mostrar lo siguiente: 1. La verdad comprendida como concordancia tiene su origen en el "estado de abierto" por el camino de una determinada modificación. 2. Es la forma misma de ser del "estado de abierto" lo que conduce a que lo que se ve inmediatamente sea esta modificación derivada y que esta modificación dirija la explanación teorética de la estructura de la verdad.

La proposición y su estructura, el "como" apofántico, están fundados en la interpretación y su estructura, el "como" hermenéutico, y más radicalmente en el comprender, en el "estado de abierto" del "ser ahí". Mas la verdad pasa por ser una determinación distintiva de la proposición, este fenómeno tan derivado. Por consiguiente, las raíces de la verdad de la proposición retroceden hasta el "estado de abierto" del comprender.[1] Pues bien, remontando por encima de esta indicación acerca del origen de la verdad de la proposición, hay que poner de manifiesto *expresamente* el carácter derivado del fenómeno de la *concordancia*.

El ser cabe los entes intramundanos, el "curarse de", es descubridor. Mas al "estado de abierto" del "ser ahí" es inherente esencial el habla.[2] El "ser ahí" se expresa; *se* —como descubridor "ser relativamente a" los entes. Y donde se expresa como tal sobre los entes descubiertos es en la proposición. La proposición comunica los entes en el "cómo" de su "estado de descubiertos". El "ser ahí" que percibe la comunicación se pone a sí mismo, en la percepción, en el descubridor "ser relativamente a" los entes

bien que sin señalar expresamente el fundamento ontológico de la relación entre ἀλήθεια y δόξα y la necesidad de la misma.

[1] *Cf. supra* § 33, pp. 172 *ss.*, "La proposición, modo derivado de la interpretación".

[2] *Cf.* § 34, pp. 179 *ss.*

expresados. La proposición expresada encierra en su "sobre qué" el "estado de descubiertos" de los entes. Este estado persevera en lo expresado. Lo expresado se convierte, por decirlo así, en algo "a la mano" dentro del mundo que puede ser recogido y repetido. En razón de la perseveración del "estado de descubierto", tiene en sí mismo lo expresado "a la mano" una referencia a los entes sobre los que es lo expresado en cada caso una proposición. El "estado de descubierto" es siempre "estado de descubierto" de... También en la repetición se pone el "ser ahí" que repite en un "ser relativamente" a los entes expresados mismos. Mas es y se tiene por dispensado de una reproducción original del descubrir.

El "ser ahí" no necesita ponerse en una experiencia "original" ante los entes mismos y sin embargo permanece, en la forma correspondiente, en un "ser relativamente a"' ellos. El "ser ahí" se apropia en muchos casos el "estado de descubierto" no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice. El absorberse en lo que se dice es inherente a la forma de ser del uno. Lo expresado en cuanto tal asume el "ser relativamente a" los entes descubiertos en la proposición. Pero si el "ser ahí" ha de apropiarse estos entes expresamente en su "estado de descubiertos", quiérese decir que la proposición debe comprobarse descubridora. Mas la proposición expresada es algo "a la mano" de tal suerte que, por perseverar en ella el "estado de descubiertos", tiene ella en sí misma una referencia a los entes descubiertos. La comprobación de su "ser descubridor" quiere decir ahora: comprobación de la referencia de la proposición en que persevera el "estado de descubiertos" *a* los entes. La proposición es algo "a la mano". Los entes a los que como descubridora tiene una referencia son los entes "a la mano" o "ante los ojos" dentro del mundo. La referencia misma se da así como "ante los ojos". Mas la referencia estriba en que el "estado de descubierto" que persevera en la proposición es siempre "estado de descubierto" de... El juicio "contiene algo que vale de los objetos" (Kant). Mas la referencia recibe ahora, por la desviación de la misma hacia una relación entre entes "ante los ojos", ella misma el carácter de un ente "ante los ojos". El "estado de descubierto" de... se convierte en el ajuste —él mismo "ante los ojos"— de algo "ante los ojos", la proposición expresada, a algo "ante los ojos", los entes mentados. Y si en el ajuste sólo se ve ya una relación entre entes "ante los ojos", es decir, si la forma de ser de los términos de la relación sólo se comprende como "ante los

ojos", sin más distinción, la referencia se muestra un concordar de dos entes "ante los ojos" —él mismo "ante los ojos".

Con el "estado de expresada" de la proposición pasa el "estado de descubierto" de los entes a la forma de ser de lo "a la mano" dentro del mundo. Mas en tanto en la proposición como "estado de descubierto" de... se impone una referencia a lo "ante los ojos", se torna por su parte el "estado de descubierto" (la verdad) en una relación entre entes "ante los ojos" (intellectus *y* res), *ella misma "ante los ojos".*

El fenómeno existenciario del "estado de descubierto", fundado en el "estado de abierto" del "ser ahí", se convierte en una peculiaridad "ante los ojos", entrañante aún del carácter de una referencia, y en cuanto tal peculiaridad, fracturada en una relación "ante los ojos". La verdad como "estado de abierto" y descubridor "ser relativamente a" los entes descubiertos se ha convertido en la verdad como concordancia entre entes "ante los ojos" dentro del mundo. Con esto queda puesto de manifiesto el carácter derivado, bajo el punto de vista ontológico, del concepto tradicional de la verdad.

Lo que es último en el orden de la fundamentación ontológico-existenciaria pasa fáctico-ónticamente por lo primero e inmediato. Mas la necesidad de este *factum* se funda a su vez en la forma de ser del "ser ahí" mismo. En el absorberse del "curarse de" se comprende el "ser ahí" por lo que hace frente dentro del mundo. Al "estado de descubierto" inherente al descubrir se lo encuentra delante, dentro del mundo, *inmediatamente* en lo *expresado*. Mas no sólo la verdad hace frente como algo "ante los ojos", sino que la comprensión del ser en general comprende inmediatamente todos los entes como entes "ante los ojos". La inmediata reflexión ontológica sobre la "verdad" que hace frente óntica e inmediatamente comprende el λόγος (la proposición) como λόγος τινός (proposición sobre..., "estado de descubierto" de...), pero hace del fenómeno, tomado por algo "ante los ojos", una exégesis que lo explana por su posible "ser ante los ojos". Ahora bien, como este ser es equiparado al sentido del ser en general, no *puede*, en absoluto, llegar a ser una cuestión viva la de si esta forma de ser de la verdad y la estructura de ella que hace frente inmediatamente son originales o no. *Es aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina en el "ser ahí" y que aun hoy no está superada expresa y radicalmente, lo que encubre el fenómeno original de la verdad.*

A la vez no se debe pasar por alto que entre los griegos, que

fueron los primeros en desarrollar científicamente y en hacer dominante esta inmediata comprensión del ser, estaba viva al par la comprensión original, bien que preontológica, de la verdad, hasta el punto de afirmarse —al menos en Aristóteles—[1] en contra del encubrimiento por su ontología.

Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el "lugar" original de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el λόγος es el modo de ser del "ser ahí" que puede ser descubridor *o* encubridor. Esta *doble posibilidad* es lo relevante en el "ser verdadero" del λόγος; éste es aquella manera de conducirse que *también puede encubrir.* Y por no haber sostenido Aristóteles nunca la indicada tesis, tampoco estuvo nunca en situación de "extender" el concepto de la verdad del λόγος al puro νοεῖν. La "verdad" de la αἴσθησις y del ver las "ideas" es el "descubrir" original. Y sólo porque la νόησις es lo que primariamente descubre, puede también tener el λόγος como διανοεῖν función de descubrimiento.

La tesis de que el "lugar" genuino de la verdad es el juicio, no sólo apela sin razón a Aristóteles; por su contenido es, además, un desconocimiento de la estructura de la verdad. No es la proposición el "lugar" primario de la verdad, sino *a la inversa,* la proposición como modo de apropiación del "estado de descubierto" y como modo del "ser en el mundo" se funda en el descubrir o bien en el *"estado de abierto"* del "ser ahí". La "verdad" más original es la que el "lugar" de la proposición y la condición ontológica de la posibilidad de que el formular proposiciones sea verdadero o falso (descubridor o encubridor).

La verdad entendida en el sentido más original es algo inherente a la estructura fundamental del "ser ahí". El término significa un existenciario. Pero con esto queda trazada la respuesta a la cuestión de la forma de ser de la verdad y del sentido de la necesidad del supuesto de que "hay una verdad".

c) *La forma de ser de la verdad y el supuesto de la verdad*

El "ser ahí" es, en cuanto constituido por el "estado de abierto", esencialmente en la verdad. El "estado de abierto" es una esencial forma de ser del "ser ahí". *Verdad sólo la "hay" hasta donde y mientras el "ser ahí" es.* Los entes sólo son descubiertos *luego* que un "ser ahí" es y sólo son abiertos *mientras* un "ser ahí" es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción,

[1] *Cf. Eth. Nic.* Z y *Met.* Θ 10.

cualquier verdad sólo es verdad mientras el "ser ahí" *es*. Antes de que todo "ser ahí" fuese y después de que todo "ser ahí" haya dejado de ser, ni fue ni será verdad alguna, porque la verdad, en cuanto es el "estado de abierto", el descubrimiento y el "estado de descubierto" que es, *no puede* ser en tales circunstancias. Antes de que fuesen descubiertas, las leyes de Newton no eran "verdad"; de lo que no se sigue que fuesen falsas, ni menos que se vuelvan falsas cuando ya no sea ónticamente posible "estado de descubierto" alguno. Tampoco hay en esta "restricción" menoscabo alguno del "ser verdad" de las "verdades".

Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar que no fuesen antes de él los entes que esas leyes muestran descubriendo. Las leyes se volvieron verdad por obra de Newton; con ellas se le hicieron accesibles al "ser ahí" entes en sí mismos. Con el "estado de descubiertos" se muestran los entes justamente como los entes que ya antes eran. Descubrir de esta manera es la forma de ser de la "verdad".

Que haya "verdades eternas" es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el "ser ahí" fue y será por toda la eternidad. Mientras no se haya aportado esta prueba, seguirá siendo la frase una afirmación imaginaria que no gana en legitimidad por el hecho de que los filósofos "crean" comúnmente en ella.

Toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del "ser ahí"— relativa al ser del "ser ahí". ¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea "subjetiva"? Si se hace de "subjetivo" una exégesis que lo explane como "sometido al arbitrio del sujeto", ciertamente no. Pues con arreglo a su sentido más peculiar, el descubrir sustrae el formular proposiciones al arbitrio "subjetivo" y pone al "ser ahí" descubridor ante los entes mismos. Y sólo *porque* la "verdad", en cuanto descubrir, *es una forma de ser del "ser ahí"*, puede sustraerse al arbitrio *de éste*. También la "validez universal" de la verdad tiene sus raíces simplemente en el hecho de que el "ser ahí" puede descubrir y poner en libertad entes en sí mismos. Sólo así es dado a estos entes en sí mismos ligar a sí toda posible proposición acerca de ellos, es decir, mostración de ellos. ¿Es que la verdad bien comprendida resulta afectada en lo más mínimo por el hecho de que ónticamente sólo sea posible en el "sujeto" y se levante y caiga con su ser?

Por la forma de ser existenciariamente concebida la verdad resulta comprensible también el sentido del supuesto de la verdad.

¿Por qué tenemos que suponer que hay una verdad? ¿Qué quiere decir "suponer"? ¿Qué significan el "tenemos que" y el implícito "nosotros"? ¿Qué representa la afirmación: "hay una verdad"? La verdad la suponemos, "nosotros", porque "nosotros", siendo en la forma de ser del "ser ahí", *somos* "en la verdad". No la suponemos como algo "exterior" y "superior" a nosotros con lo que entremos en relación al lado de otros "valores". No somos nosotros quienes suponemos la "verdad", sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que *seamos de tal manera* que "supongamos" algo. La verdad es quien *hace posible* toda "suposición".

¿Qué quiere decir "suponer"? Comprender algo como la razón de ser de otro ente. Semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser sólo es posible sobre la base del "estado de abierto", es decir, del "ser descubridor" del "ser ahí". Suponer la "verdad" significa, pues, comprenderla como algo por mor de lo cual el "ser ahí" es. Mas el "ser ahí" —y ello radica en la constitución de su ser como cura— "se pre es" en cada caso ya. Es un ente al que en su ser le va el más peculiar "poder ser". Al ser y al "poder ser" del "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" es esencialmente inherente el "estado de abierto" y el descubrir. Al "ser ahí" le va su "poder ser en el mundo", es decir, entre otras cosas, el curarse, descubriendo en el "ver en torno", de los entes intramundanos. En la constitución del ser del "ser ahí" que es la cura, en el "pre-ser-se", radica el "suponer" más original. *Por ser inherente al ser del "ser ahí" este suponerse, tenemos que suponernos también a "nosotros" como definidos por el "estado de abiertos".* Este "suponer" ínsito en el ser del "ser ahí" no dice relación a los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí" y que hay además de éste, sino únicamente al "ser ahí" mismo. La verdad supuesta, o el "hay" con que se pretende enunciar su ser, tiene la forma de ser o el sentido del ser del "ser ahí" mismo. Tenemos que "hacer" el supuesto de la verdad, porque éste *es* ya "hecho" con el ser del "nosotros".

Tenemos que suponer la verdad, la verdad *tiene que ser* en cuanto "estado de abierto" del "ser ahí", tal cual este mismo, como en cada caso mío y éste, *tiene que* ser. Esto es inherente al esencial "estado de yecto", del "ser ahí" en el mundo. *¿Es que el "ser ahí" en cuanto tal ha decidido ni podrá decidir jamás libremente si vendrá o no vendrá a ser ahí?* "En sí" no hay manera de ver, en absoluto, por qué los entes hayan de ser *descubiertos,*

por qué tengan que ser la *verdad* y el *"ser ahí"*. La usual refutación del escepticismo, de la negación del ser o de la cognoscibilidad de la "verdad", se queda a medio camino. Lo que muestra en argumento en forma es simplemente que si se juzga, se supone una verdad. Se reduce a remitirse al hecho de que a la proposición le es inherente la "verdad", de que el mostrar es por su mismo sentido un descubrir. Pero *queda sin aclarar por qué* tiene que ser así, dónde radique la razón ontológica de esta necesaria relación entre proposición y verdad bajo el punto de vista del ser. Igualmente quedan por completo en la oscuridad la forma de ser de la verdad y el sentido del suponer y del tener éste su fundamento ontológico en el "ser ahí". Encima se desconoce que hasta cuando nadie *juzga,* se supone una verdad en tanto en cuanto el "ser ahí" es.

Un escéptico no puede ser refutado, como tampoco puede ser "probado" el ser de la verdad. El escéptico, si *es* fácticamente, en el modo de la negación de la verdad, *tampoco necesita* ser refutado. En la medida en que *es* y comprende este su ser, ha extinguido en la desesperación del suicidio el "ser ahí" y con él la verdad. La verdad y su necesidad no pueden probarse, porque el "ser ahí" no puede ser para sí mismo "objeto" de prueba. Como no se ha probado que haya "verdades eternas", tampoco se ha probado que no haya "habido" nunca un escéptico *real* —como creen en el fondo las refutaciones del escepticismo, a pesar de la empresa que acometen. Quizá lo haya habido más frecuentemente de lo que se figuran los inocentes golpes de mano dialéctico-formales contra el "escepticismo".

En general, en la cuestión del ser de la verdad y de la necesidad de suponerla se sienta un "sujeto ideal", como en la cuestión de la esencia del conocimiento. El motivo expreso o tácito está en la exigencia justificada, pero no por ello menos menesterosa de una fundamentación ontológica, de que la filosofía tenga por tema lo *"a priori"* y no "hechos empíricos" en cuanto tales. Pero ¿basta a satisfacer esta exigencia el sentar un "sujeto ideal"? ¿No es éste un sujeto *ideado en la imaginación*? ¿No se marra, con el concepto de semejante sujeto, justamente lo *apriori* del sujeto sólo "efectivo", el "ser ahí"? ¿No es inherente a lo *apriori* del sujeto fáctico, esto es, a la facticidad del "ser ahí", la determinación de ser con igual originalidad en la verdad y la falsedad?

Las ideas de un "yo puro" y de una "conciencia general" están tan lejos de encerrar lo *apriori* de la *real* subjetividad, que pasan por alto o ni siquiera ven los caracteres ontológicos de la

facticidad y de la constitución del ser del "ser ahí". La repulsa de una "conciencia general" no significa la negación de lo *apriori,* como tampoco el sentar un sujeto ideado garantiza la bien fundada aprioridad del "ser ahí".

La afirmación de "verdades eternas", así como la confusión de la "idealidad" fenoménicamente fundada del "ser ahí" con un sujeto absoluto ideado, cuentan entre los restos de teología cristiana que quedan dentro de los problemas de la filosofía y se hallan aún muy lejos de estar radicalmente eliminados de estos problemas.

El ser de la verdad está en una relación original con el "ser ahí". Y sólo por ser el "ser ahí" estando constituido por el "estado de abierto" o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el "ser", es posible la comprensión del ser.

Ser —no entes— sólo lo "hay" hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es,* hasta donde y mientras el "ser ahí" es. El ser y la verdad "son" igualmente originales. Lo que signifique: el ser "es", el ser, que debe distinguirse de todo ente, es cosa que únicamente puede preguntarse en concreto una vez aclarados el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser en general. Únicamente entonces cabe también exponer originalmente lo que es inherente al concepto de una ciencia *del ser en cuanto tal,* con sus posibilidades y variantes. Y al definir esta ciencia y su verdad, habrá que definir ontológicamente la ciencia como descubrimiento *de los* entes y su verdad.

Mas aún no se ha dado la respuesta a la pregunta acerca del sentido del ser. ¿Qué es lo que ha aportado para hacer en la debida forma esta pregunta el análisis fundamental del "ser ahí" hecho hasta aquí? Poniendo de manifiesto el fenómeno de la cura, se puso en claro la constitución del ser del ente a cuyo ser es inherente lo que se dice una comprensión del ser. El ser del "ser ahí" fue de esta suerte deslindado al par de modos del ser (el "ser a la mano", el "ser ante los ojos", la "realidad") característicos de entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí". Esclarecido quedó el comprender mismo, con lo que resultó garantizado al par el metódico "ver a través" del proceder exegético-comprensor propio de la exégesis del ser.

Si con la cura se ganó la constitución original del ser del "ser ahí", ha de ser posible sobre esta base traducir en conceptos la comprensión del ser entrañada en la cura o acotar el sentido del ser. Pero ¿es que con el fenómeno de la cura *es abierta* la constitución ontológica-existenciaria más original del "ser ahí"? ¿Es que

el complejo de elementos encerrado en el fenómeno de la cura da la totalidad más original del ser del "ser ahí" fáctico? ¿Es que las investigaciones hechas hasta aquí han puesto ante nuestra vista el "ser ahí" *como un todo*?

Segunda Sección

EL "SER AHÍ" Y LA TEMPORALIDAD

§ 45. El resultado del análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí" y el problema de una exégesis existenciaria original de este ente

¿Qué se ganó y qué se busca con el análisis preparatorio del "ser ahí"? Hemos *encontrado* la constitución fundamental del ente temático, el "ser en el mundo", cuyas estructuras esenciales centramos en el "estado de abierto". La totalidad de este todo estructural se desembozó como cura. En ésta se halla encerrado el ser del "ser ahí". El análisis de este ser tomó por hilo conductor lo que se caracterizó por anticipado como la esencia del "ser ahí", la existencia.[1] Este término quiere decir, indicado formalmente: el "ser ahí" *es* en la forma de un "poder ser" comprensor al que en su ser le va este mismo. El ente que es de esta forma soy en cada caso yo mismo. El estudio del fenómeno de la cura nos permitió echar una mirada al interior de la constitución concreta de la existencia, es decir, a su conexión igualmente original con la facticidad y la caída del "ser ahí".

Se *busca* la respuesta a la pregunta acerca del sentido del ser en general y antes la posibilidad de hacer en forma radical esta pregunta fundamental de toda ontología. Pero el dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible una cosa tal como el ser en general, viene a ser lo mismo que el aclarar la posibilidad de la comprensión en general del ser, comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos "ser ahí".[2] Pero la comprensión del ser sólo es aclarable *radicalmente* como esencial ingrediente del ser del "ser ahí" sometiendo al ente a cuyo ser es inherente semejante comprensión a una exégesis *original* enderezada al ser de este ente.

¿Podemos pretender que la caracterización ontológica del "ser ahí" *qua* cura sea una exégesis *original* de este ente? ¿Con qué criterio juzgar de la originalidad o no originalidad de la analítica existenciaria del "ser ahí"? ¿Qué quiere decir en general que una exégesis ontológica es *original*?

[1] *Cf.* § 9, pp. 53 *ss.*
[2] *Cf.* § 6, pp. 30 *ss.*; § 21, pp. 110 *ss.*; § 43, pp. 221 *s.*

La investigación ontológica es una especie posible de la interpretación, que se caracterizó como articulación y apropiación de un comprender.[1] Toda interpretación tiene su "tener previo", su "ver previo" y su "concebir previo". Si como exégesis se torna problema expreso de un estudio, entonces ha menester el todo constituido por estos "supuestos", todo que llamamos la *situación hermenéutica,* de que se lo aclare y asegure previamente, desde y dentro de una experiencia fundamental del "objeto" que se trata de abrir. La exégesis ontológica, que debe dejar en franquía al ente bajo el punto de vista de la constitución del ser que le es peculiar, está obligada a adueñarse del ente temático mediante una primera caracterización fenoménica en el "tener previo" al que deben ajustarse todos los pasos ulteriores del análisis. Pero éstos han menester al par de la dirección del posible "ver previo" que se fija en la forma de ser del ente de que se trate. El "tener previo" y el "ver previo" prefijan al par los conceptos ("concebir previo") a que deben elevarse todas las estructuras del ser.

Pero una exégesis ontológica *original* no sólo pide en general una situación hermenéutica segura gracias a su adecuación a los fenómenos, sino que tiene que asegurarse expresamente de si se ha adueñado en el "tener previo" del *todo* del ente temático. Tampoco basta una primera prefijación, aunque esté fundada en los fenómenos, del ser de este ente, antes bien, el "ver previo" que se fija en el ser tiene que fijarse en éste bajo el punto de vista de la *unidad* de los posibles elementos estructurales que le sean inherentes. Únicamente entonces cabe preguntar y responder con seguridad fenoménica cuál sea el sentido de la unidad de la totalidad del ser del ente todo.

¿Brotó el análisis existenciario del "ser ahí" llevado a cabo de una situación hermenéutica tal, que esté garantizada por ella la originalidad del análisis, según requiere el punto de vista ontológico-fundamental? ¿Puede pasarse del resultado obtenido —el ser del "ser ahí" es la cura— a preguntar por la unidad original de este todo estructural?

¿Qué pasa con el "ver previo" que ha dirigido hasta aquí el proceder ontológico? Definimos la idea de la existencia como un "poder ser" comprensor al que le va su ser mismo. Pero en cuanto *mío en cada caso* es el *"poder ser"* libre para ser en la propiedad o la impropiedad o la indiferencia modal de ambas.[2] La

[1] *Cf.* § 32, pp. 166 *ss.*
[2] *Cf.* § 9, pp. 53 *ss.*

exégesis hecha hasta aquí se limitó, partiendo de la cotidianidad del término medio, a llevar a cabo el análisis del existir indiferente o del impropio. Sin duda podía y debía alcanzarse también ya por este camino una caracterización concreta de la existenciariedad de la existencia. Sin embargo, quedó la caracterización ontológica de la constitución de la existencia afectada de una deficiencia esencial. "Existencia" quiere decir "poder ser" —pero, también, propio. Mientras no se introduzca en la idea de la existencia la estructura existenciaria del "poder ser" propio, faltará la originalidad al "ver previo" dirigente de una exégesis *existenciaria.*

Y ¿qué sucede con el "tener previo" de la situación hermenéutica en que nos hallamos hasta aquí? ¿Cuándo y cómo se ha asegurado el análisis existenciario de que partiendo de la cotidianidad forzó a entrar en el campo de la mirada fenomenológica que nos da el tema al "ser ahí" *todo,* a este ente desde su "principio" hasta su "fin"? Cierto que se afirmó que la cura es la totalidad del todo estructural de la constitución del "ser ahí",[1] pero ¿no entraña ya este punto de partida de la exégesis el renunciar a la posibilidad de poner ante nuestra mirada el "ser ahí" como un todo? La cotidianidad es, en efecto, justamente el ser "entre" el nacimiento y la muerte. Y si la existencia define el ser del "ser ahí", y su esencia está constituida también por el "poder ser", entonces el "ser ahí", mientras existe, tiene que, "pudiendo ser", *no ser aún* en cada caso algo. El ente cuya esencia está constituida por la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta aquí el "tener" el ente todo; es dudoso incluso si es ello asequible y si una exégesis ontológica original del "ser ahí" no tendrá que estrellarse contra la forma misma de ser del ente temático.

Una cosa resulta innegable: *el análisis existenciario del "ser ahí" hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad.* En el "tener previo" nunca ha entrado hasta ahora más que el ser *impropio* del "ser ahí" y éste como *no-todo.* Para que llegue a ser original la exégesis del ser del "ser ahí" como base para hacer en la debida forma la pregunta ontológica fundamental, tiene que poner antes a la luz existenciariamente el ser del "ser ahí" en su posible *totalidad* y *propiedad.*

Así brota, pues, el problema de hacer entrar en el "tener previo" al "ser ahí" como un todo. Pero esto significa: desarrollar

[1] *Cf.* § 41, pp. 211 *ss.*

de una buena vez la cuestión del "poder ser total" de este ente. En el "ser ahí", mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el "fin" mismo. El "fin" del "ser en el mundo" es la muerte. Este fin, inherente al "poder ser", es decir, a la existencia, deslinda y define la totalidad en cada caso posible del "ser ahí". Pero el "ser relativamente al fin" del "ser ahí" en la muerte, y por tanto el ser total de este ente, sólo puede insertarse de una manera fenoménicamente adecuada en la dilucidación del posible "*ser* total" una vez logrado un concepto ontológicamente suficiente, es decir, *existenciario* de la muerte. Ahora bien, la muerte sólo *es* en la forma de ser del "ser ahí" en un existencial "ser relativamente a la muerte". La estructura existenciaria de este ser se revela como la constitución ontológica del "poder ser total" del "ser ahí". El "ser ahí" existente todo sufre, según esto, el entrar en el "tener previo" existenciario. Pero ¿puede el "ser ahí" existir también todo *propiamente?* ¿Cómo caracterizar en general la propiedad de la existencia, sino por respecto al existir propio? ¿De dónde sacar el criterio para ello? Patentemente, tiene el "ser ahí" mismo que dar previamente en su ser la posibilidad y el modo de su existencia propia, si no cabe ni imponérselos ónticamente, ni inventárselos ontológicamente. Ahora bien, el atestiguar un "poder ser" propio es obra de la "conciencia moral". Lo mismo que la muerte, también este fenómeno del "ser ahí" requiere una exégesis genuinamente existenciaria. Esta exégesis lleva a ver que un "poder ser" propio del "ser ahí" reside en el "querer tener conciencia moral". Mas esta posibilidad existencial tiende, de acuerdo con el sentido de su ser, a definirse existencialmente por el "ser relativamente a la muerte".

Poniendo de manifiesto un *"poder ser total" propio* del "ser ahí" se hace la analítica existenciaria dueña con seguridad de la constitución del ser *original* del "ser ahí", al par que el "poder ser total" propio se hace visible como modo de la cura. Y con ello se asegura, en fin, la base fenoménicamente suficiente para hacer una exégesis original del sentido del ser del "ser ahí".

Ahora bien, el fundamento ontológico original de la existenciariedad del "ser ahí" es la "temporalidad". Únicamente partiendo de ella se torna existenciariamente comprensible la articulada totalidad estructural del ser del "ser ahí", de la cura. Pero la exégesis del sentido del ser del "ser ahí" no puede contentarse con mostrarlo así. El análisis temporal-existenciario de este ente ha menester de la verificación concreta. Hay que poner retrospec-

tivamente al descubierto el sentido temporal de las estructuras ontológicas del "ser ahí" descritas con anterioridad. La cotidianidad se desemboza como un modo de la temporalidad. Pero con esta reiteración del análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí", permite al par "ver a través" de él mejor el fenómeno mismo de la temporalidad. Éste hace en seguida comprensible por qué es y puede ser el "ser ahí" histórico en el fondo de su ser y por qué *en cuanto histórico* que es puede dar origen a la historiografía.

Si la temporalidad constituye el sentido original del ser del "ser ahí", mas a este ente *le va* en su ser *este mismo,* entonces tiene la cura que emplear "tiempo" y por tanto que contar con "el tiempo". La temporalidad del "ser ahí" desarrolla el "contar el tiempo". El "tiempo" de que se tiene experiencia en este contar es el inmediato aspecto fenoménico que reviste la temporalidad. De él brota la comprensión cotidianamente vulgar del tiempo. Y esta comprensión se despliega en el concepto tradicional del tiempo.

El esclarecimiento del origen del "tiempo" "en que" hacen frente los entes intramundanos, el tiempo como "intratemporacialidad", hace patente una esencial posibilidad de "temporaciar" que tiene la temporalidad. Con esto se prepara la comprensión de un todavía más original "temporaciar" que tiene también la temporalidad. En él se funda la comprensión del ser constitutiva del ser del "ser ahí". La proyección de un sentido del ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo.

La investigación comprendida en la presente sección recorre según esto los siguientes estadios: El posible "ser total" del "ser ahí" y el "ser relativamente a la muerte" (capítulo I); la atestiguación, por el "ser ahí" mismo, de un "poder ser" propio y el "estado de resuelto" (capítulo II); el "poder ser total" propio del "ser ahí" y la temporalidad como sentido ontológico de la cura (capítulo III); la temporalidad y la cotidianidad (capítulo IV); la temporalidad y la historicidad (capítulo V); la temporalidad y la "intratemporacialidad" como origen del concepto vulgar del tiempo (capítulo VI).[1]

1 En el siglo XIX planteó expresamente como existencial y pensó profundamente el problema de la existencia S. Kierkegaard. Pero los problemas existenciarios le son tan ajenos, que en el aspecto ontológico se halla enteramente bajo el imperio de Hegel y de la filosofía antigua tal como la veía este último. Por eso cabe aprender filosóficamente más de sus obras de "edificación" que de las teoréticas —exceptuando el tratado sobre el concepto de la angustia.

Capítulo I

EL POSIBLE "SER TOTAL" DEL "SER AHÍ" Y EL "SER RELATIVAMENTE A LA MUERTE"

§ 46. LA APARENTE IMPOSIBILIDAD DE APREHENDER Y DEFINIR ONTOLÓGICAMENTE EL "SER TOTAL" DEL "SER AHÍ"

Hay que superar la insuficiencia de la situación hermenéutica de que surgió el anterior análisis del "ser ahí". Hay que preguntar, con vistas al "tener previo", en que es necesario hacer entrar el "ser ahí" todo, si este ente puede, en cuanto existente, resultar accesible en su "ser total". En favor de la imposibilidad del requerido darse previo parecen hablar razones de peso, que estriban en la constitución misma del ser del "ser ahí".

Está patentemente en contradicción con el sentido ontológico de la cura, que forma la totalidad del todo estructural del "ser ahí" un posible "ser total" de este ente. El elemento primario de la "cura", el "pre-ser-se", quiere, en efecto, decir: el "ser ahí" existe en cada caso por mor de sí mismo. "Mientras es", hasta su fin, se conduce relativamente a su "poder ser". Incluso en el momento en que, existiendo aún, ya no tiene nada "ante sí" y ha "cerrado su cuenta", sigue determinando su ser por el "pre-ser-se". La desesperación, por ejemplo, no arranca al "ser ahí" a sus posibilidades, sino que sólo es un modo peculiar del "ser relativamente a" estas posibilidades. No menos entraña el desilusionado "estar dispuesto *a* todo" el "pre-ser-se". Pero este elemento estructural de la cura dice inequívocamente que en el "ser ahí" siempre "falta" aún algo que como "poder ser" de él mismo no se ha hecho *real* todavía. En la esencia de la constitución fundamental del "ser ahí" radica según esto un *constante* "estado de inconcluso". La no-totalidad significa un faltar algo en el "poder ser".

Pero tan pronto como el "ser ahí" existe de tal manera que ya no falta absolutamente nada en él, se ha convertido a una con ello en un "ya no ser ahí". El que deje de faltarle algo de su ser significa la aniquilación de éste. Mientras el "ser ahí" es un ente que *es,* no ha alcanzado nunca su "totalidad". Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del "ser en el mundo". Ya no es posible tener nunca más experiencia de él como de un *ente.*

La razón de la imposibilidad de tener experiencia óntica del

"ser ahí" como un todo que es, y por consiguiente de caracterizarlo ontológicamente en su "ser total", no reside en ninguna imperfección de la *facultad de conocer.* El obstáculo se alza en el *ser* mismo de este ente. Lo que ni siquiera puede *ser* en *aquella forma* en que una experiencia pretende aprehender el "ser ahí", se sustrae fundamentalmente a toda posibilidad de experimentarlo. Pero ¿no resulta entonces una empresa desesperada la de leer en el "ser ahí" la totalidad ontológica de su ser?

El "pre-ser-se" no puede borrarse como elemento estructural esencial de la cura. Pero ¿es consistente lo que inferimos de él? ¿No se ha concluido mediante una argumentación simplemente formal la imposibilidad de aprehender el "ser ahí" todo? O ¿no se tomó en el fondo y sin darse cuenta al "ser ahí" como algo "ante los ojos", a lo que se añade con constante anticipación algo "aún no ante los ojos"? ¿Ha apresado la argumentación el "no ser aún" y el "pre-ser-se" en un genuino sentido *existenciario*? ¿Se ha hablado de "fin" y "totalidad" en forma fenoménicamente adecuada al "ser ahí"? ¿Ha tenido el término "muerte" una significación biológica o una significación ontológico-existenciaria, o en general una significación perfilada con suficiente seguridad? Y ¿están realmente agotadas todas las posibilidades de hacer accesible el "ser ahí" en su totalidad?

Estas preguntas piden respuesta antes de que se pueda eliminar como nulo el problema de la totalidad del "ser ahí". La pregunta acerca de la totalidad del "ser ahí", así la existencia acerca de un posible "poder ser total", como la existenciaria acerca de la constitución del ser del "fin" y la "totalidad", implica el hacer un análisis positivo de fenómenos de la existencia omitidos hasta aquí. En el centro de estas consideraciones está la caracterización ontológica del "ser relativamente al fin" en la forma del "ser ahí" y la obtención de un concepto existenciario de la muerte. Las investigaciones pertinentes a este respecto se organizan del modo siguiente: La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y la de aprehender un "ser ahí" todo (§ 47); "lo que falta", el "fin" y la "totalidad" (§ 48); deslinde del análisis existenciario de la muerte por respecto a otras exégesis posibles del fenómeno (§ 49); diseño de la estructura ontológico-existenciaria de la muerte (§ 50); el "ser relativamente a la muerte" y la cotidianidad del "ser ahí" (§ 51); el cotidiano "ser relativamente a la muerte" y el pleno concepto existenciario de la muerte (§ 52); "proyección" existenciaria de un "ser relativamente a la muerte" propio (§ 53).

§ 47. La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y la de aprehender un "ser ahí" todo

Alcanzar la totalidad del "ser ahí" en la muerte es al par la pérdida del ser del "ahí". El tránsito al "ya no ser ahí" saca al "ser ahí" justamente de la posibilidad de experimentar este tránsito y de comprenderlo como experimentado. Semejante cosa puede estarle ciertamente rehusada al "ser ahí" del caso por lo que se refiere a él mismo: tanto más incisiva es, empero, la muerte de los otros. Un tener fin el "ser ahí" es, según esto, "objetivamente" accesible. El "ser ahí" puede conseguir una experiencia de la muerte sobre todo dado que es esencialmente "ser con" los otros. Este "objetivo" "estado de dada" de la muerte no puede menos de hacer posible acotar ontológicamente la totalidad del "ser ahí".

¿Conduce a la meta propuesta esta salida inmediata, tomada a la forma de ser del "ser ahí" en cuanto "ser uno con otro", de hacer del "ser ahí" de los otros llegado a su fin tema sustitutivo del análisis de la totalidad del "ser ahí"?

También el "ser ahí" de los otros es con la consecución de su totalidad en la muerte un "ya no ser ahí" en el sentido del "ya no ser en el mundo". ¿No significa el morir un "salir del mundo", un perder el "ser en el mundo"? El "ya no ser en el mundo" del "cuerpo muerto" sigue siendo, sin embargo y tomado en último extremo, un ser en el sentido del "ser no más que ante los ojos" de una cosa corpórea que hace frente. En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del "ser ahí" (o de la vida) al "ya no ser ahí". El *fin* del ente *qua* "ser ahí" es el *principio* de este ente *qua* "ante los ojos".

Esta exégesis del vuelco en que se pasa del "ser ahí" al "ser no más que ante los ojos" no se ajusta, sin embargo, a los fenómenos, en cuanto que el ente que subsiste no representa una pura y simple cosa corpórea. Hasta el cadáver "ante los ojos" sigue siendo, teoréticamente considerado, un posible objeto de la anatomía patológica, la cual tiende a comprender orientándose aún por la idea de la vida. Lo "no más que ante los ojos" es *más* que una cosa material *sin vida*. En ello hace frente algo *no viviente* por haber perdido la vida.

Pero ni siquiera esta caracterización de lo que subsiste agota la plenitud de estos fenómenos del "ser ahí".

La "persona muerta", que a diferencia del "cuerpo muerto"

fue arrancada a los vivientes, es objeto del "curarse de" en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro. Y es así, nuevamente, porque en su forma de ser es *todavía más* que un simple útil "a la mano" en el mundo circundante y susceptible de que se cure de él. En el moroso y dolorido pensar en ella *son* los supervivientes *con ella* en un modo del "procurar por" que tributa honras. El "relativamente al muerto" tampoco puede tomarse, por tanto, como un ser, *"curándose de"*, cabe algo "a la mano".

En semejante "ser con" el muerto ya no es "ahí" fácticamente la persona muerta *misma*. "Ser con" siempre significa, empero, "ser uno con otro" en el mismo mundo. La persona muerta ha dejado, pero dejado detrás de sí, nuestro *"mundo"*. *Desde éste* pueden los supervivientes *ser con ella* todavía.

Cuanto más exactamente se apresa el fenómeno del "ya no ser ahí" la persona muerta, tanto más nítidamente se muestra que semejante "ser con" el muerto *no* constituye justo una experiencia del "ser llegada a su fin" propio la persona muerta. La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que "padece" el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a "asistir" a él.

Y aun cuando fuese posible y factible el aclararse "psicológicamente" el morir de los otros en el asistir a él, no se habría aprehendido en manera alguna el modo de ser mentado con él, a saber, el "llegar al fin". La cuestión es la del sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de *su* ser, y no la del modo del "ser ahí con" y "ser ahí aún" la persona muerta con los supervivientes. El expediente de tomar la muerte experimentada en los demás por tema del análisis del fin y la totalidad del "ser ahí" no puede dar ni óntica ni ontológicamente aquello que pretende poder dar.

Pero ante todo descansa el acudir al morir de los otros como tema sustitutivo del análisis ontológico del "estado de concluso" y totalidad del "ser ahí" en un supuesto del que puede mostrarse que desconoce totalmente la forma de ser del "ser ahí". Este supuesto estriba en pensar que un "ser ahí" puede sustituirse a capricho por otro, de tal manera que lo que resulta inexperimentable en el peculiar "ser ahí" sería accesible en el ajeno. Pero ¿es este supuesto realmente tan infundado?

A las posibilidades del "ser uno con otro" en el mundo pertenece indiscutiblemente la *posibilidad de ser representado* un "ser ahí" por otro. En la cotidianidad del "curarse de" se hace constante y múltiple uso de semejante posibilidad. Todo dirigirse a alguien, todo aprontar algo, es susceptible de representación dentro del círculo del "mundo circundante" de que se cura inmediatamente. La vasta multiplicidad de modos del "ser en el mundo" susceptibles de representación no se extiende sólo a los modos refinados del público "uno con otro", sino que alcanza asimismo a las posibilidades del "curarse de" restringidas a determinados círculos, cortadas a la medida de las profesiones, clases y edades de la vida. Pero tal representación siempre es por su sentido representación "en" y "cabe" algo, es decir, en el "curarse de" algo. Mas el "ser ahí" cotidiano se comprende inmediata y regularmente a sí mismo por *aquello* de que suele curarse. "Uno *es*" lo que uno hace. Por lo que se refiere a este ser, al cotidiano absorberse "uno con otro" cabe el "mundo" de que se cura, no sólo hay en general la posibilidad de representación, sino que ésta es incluso inherente como ingrediente constitutivo al "uno con otro". *Aquí* puede y hasta tiene que *"ser"* dentro de ciertos límites un "ser ahí" el otro.

Sin embargo, esta posibilidad de representación fracasa por completo cuando se trata de la representación de la posibilidad de ser que constituye el "legar al fin" el "ser ahí" y que en cuanto tal da a éste su totalidad. *Nadie puede tomarle a otro su morir.* Cabe, sí, que alguien "vaya a la muerte por otro", pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada.* Tal "morir por..." no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo su muerte. El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía. Y ciertamente que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del "ser ahí" peculiar en cada caso. En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el "ser en cada caso mío" y la existencia.[1] El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender existenciariamente, y esto en un señalado sentido que hay que acotar aún con más precisión.

Pero si el "finar" en el sentido de morir constituye la totalidad del "ser ahí", entonces tiene que concebirse el ser mismo de

[1] *Cf.* § 9, pp. 53 *ss.*

la totalidad como fenómeno existenciario del "ser ahí" peculiar en cada caso. En el "finar" y el "ser total" del "ser ahí" constituido gracias a él no cabe esencialmente representación alguna. Es este hecho existenciario lo que desconoce la salida propuesta, cuando injiere el morir de los otros como tema sustitutivo en el análisis de la voluntad.

De nuevo nos ha fracasado, pues, el intento de hacer accesible en forma adecuada a los fenómenos el "ser total" del "ser ahí". Pero el resultado de nuestras consideraciones no es puramente negativo. Se han hecho orientándose, aunque haya sido de una manera rudimentaria, por los fenómenos. Se ha señalado en la muerte un fenómeno existenciario. Esto da a la investigación una orientación puramente existenciaria, buscada en el "ser ahí" peculiar en cada caso. Al análisis de la muerte como morir sólo le queda la posibilidad, o de traducir este fenómeno en un concepto puramente *existenciario,* o de renunciar a la comprensión ontológica del mismo.

Se mostró además, al caracterizar el tránsito del "ser ahí" al "ya no ser ahí" como "ya no ser en el mundo", que el "salir del mundo" del *"ser ahí"* en el sentido del morir tiene que distinguirse de un "salir del mundo" de lo "no más que viviente". El finar de un viviente lo designamos terminológicamente como "finalizar". La distinción sólo puede hacerse visible deslindando el finar del "ser ahí" del fin de una vida.[1] Sin duda que el morir puede tomarse también bajo un punto de vista biológico-fisiológico. Pero el concepto médico de *"exitus"* no coincide con el de "finalizar".

De lo dicho hasta aquí acerca de la posibilidad de aprehender ontológicamente la muerte resulta al par claro que las sustituciones del "ser ahí" por entes de otra forma de ser ("ser ante los ojos" o vida) que sin darse cuenta se ocurren, amenaza con enmarañar la exégesis del fenómeno de la muerte e incluso ya su *primer* y adecuado *darse previo.* Es cosa a que sólo puede hacerse frente buscando para el ulterior análisis una descripción ontológica suficiente de los fenómenos constitutivos, como son el "fin" y la "totalidad".

[1] *Cf.* § 10, pp. 57 *ss.*

§ 48. "Lo que falta", el "fin" y la "totalidad"

La caracterización ontológica del "fin" y la "totalidad" sólo puede ser provisional dentro del marco de esta investigación. El hacerla en forma cabal no pide sólo poner de manifiesto la estructura *formal* del fin en general y la totalidad en general; ha menester al par de que se desenvuelvan sus posibles variantes estructurales regionales, es decir, desformalizadas o referentes a sendos entes de un "contenido material" determinado y definidas por el ser en cada uno de ellos. Esta labor presupone a su vez una exégesis positiva y suficientemente unívoca de las formas de ser, que piden una división regional del universo de los entes. Mas la comprensión de estas modos del ser requiere una clara idea del ser en general. Un análisis ontológico adecuadamente llevado a cabo del fin y la totalidad no sólo tropieza con la prolijidad del tema, sino con la fundamental dificultad de que para dominarlo se tiene que dar por supuesto como encontrado y conocido ya justamente lo que se busca en esta investigación (el sentido del ser en general).

El interés de las siguientes consideraciones se dirige predominantemente a aquellas "variantes" del fin y la totalidad que como determinaciones ontológicas del "ser ahí" deben servir de guías a una exégesis original de este ente. Mirando constantemente a la constitución existenciaria del "ser ahí" ya puesta de manifiesto, debemos tratar de decidir hasta qué punto los conceptos de fin y totalidad que inmediatamente se ocurren son ontológicamente inadecuados al "ser ahí", por indeterminados que aún resulten categorialmente. El no admitir tales conceptos debe conducir a *remitirlos* positivamente a su región específica. Con esto se robustece la comprensión del fin y la totalidad en el sentido de existenciarios, lo que garantiza la posibilidad de una exégesis ontológica de la muerte.

Pero el que el análisis del fin y la totalidad del "ser ahí" deba buscar una orientación tan amplia, no puede sin embargo significar que los conceptos existenciarios de fin y totalidad hayan de alcanzarse por el camino de una deducción. A la inversa, se trata de arrancar el sentido existenciario del "llegar al fin" del "ser ahí" a este mismo y de mostrar cómo semejante "final" puede constituir un *"ser total"* del ente que *existe*.

Lo elucidado hasta aquí sobre la muerte puede formularse en tres tesis: 1. Al "ser ahí" es inherente, mientras es, un "aún no"

que él será —"lo que falta" constantemente. 2. El "llegar a su fin" de "lo que aún no es en el fin" en cada caso (el suprimir, en forma adecuada a la del "ser ahí", "lo que falta") tiene el carácter del "ya no ser ahí". 3. El "llegar al fin" encierra en sí un modo de ser absolutamente insusceptible de representación por respecto al "ser ahí" del caso.

En el "ser ahí" es imborrable una constante "no totalidad" que encuentra su fin con la muerte. Pero ¿es lícita una exégesis que explana como *"lo que falta"* el hecho fenoménico de "pertenecer" al "ser ahí", mientras es, este "aún no"? ¿En referencia a qué entes hablamos de "lo que falta"? La expresión mienta lo que sin duda "pertenece" a un ente, pero le falta aún. El faltar en este sentido se funda en un pertenecer. Falta, por ejemplo, el resto del pago de una deuda todavía por recibir. "Lo que falta" es algo de que aún no se dispone. La liquidación de la "deuda" como supresión de "lo que falta" significa el "ingresar", esto es, el llegar una parte tras otra el resto, con lo que va llenándose, por decirlo así, el "aún no", hasta que está "junta" la suma adecuada. Faltar, por tanto, significa: "aún no ser junto" lo que mutuamente se pertenece en conjunto. Ontológicamente hay en ello el "no ser a la mano" de fragmentos que hay que aportar y que son de la misma forma de ser que los ya "a la mano", los cuales por su parte no modifican su forma de ser por el ingresar del resto. El reinante "no en conjunto" queda liquidado mediante una acumulación de fragmentos "en conjunto". *El ente en que falta aún algo tiene la forma de ser de lo "a la mano".* El "en conjunto", o el "no en conjunto" fundado en él, lo entendemos como "suma".

Este "no en conjunto", correspondiente al expuesto modo del "en conjunto", o el "faltar" en el sentido de que se trata, no puede, empero, definir ontológicamente en manera alguna el "aún no" que como muerte posible pertenece al "ser ahí". Este ente no tiene en general la forma de ser de algo "a la mano" dentro del mundo. El "en conjunto" del ente que es el "ser ahí" mientras "corre", hasta haber llegado a la plenitud de su "carrera", no se constituye por medio de una "corriente" acumulación por fragmentos de un ente que de suyo es ya "a la mano" en alguna forma y en algún lugar. El "ser ahí" *no* es únicamente "en conjunto" cuando se ha llenado su "aún no"; dista tanto de ello, que justamente entonces ya no es. El "ser ahí" existe en cada caso ya justamente de tal manera, que siempre le *pertenece* su "aún no". Pero ¿no hay entes que son como son y a los que puede *pertenecer* un

"aún no", sin que estos entes hayan de tener la forma de ser del "ser ahí"?

Cabe, por ejemplo, decir: a la luna le falta aún el último cuarto para ser luna llena. El "aún no" disminuye con la desaparición de la sombra encubridora. Sin embargo, la luna es siempre ya "ante los ojos" como un todo. Prescindiendo de que no cabe percibir nunca *totalmente* la luna, si siquiera cuando es luna llena, el "aún no" no significa en manera alguna aquí un aún no *ser* "en conjunto" las partes que mutuamente se pertenecen, sino que se refiere únicamente a la *percepción*. Pero el "aún no" perteneciente al "ser ahí" no se limita a ser provisional e intermitentemente inaccesible a la experiencia propia y ajena; aún no "es" *real,* en absoluto. El problema no se refiere a la *percepción* del "aún no" del "ser ahí", sino a su posible *ser* o *no ser.* El "ser ahí" tiene que "llegar a *ser*" él mismo lo que aún no es. Para poder, según esto, definir por comparación el *ser del "aún no" del "ser ahí",* tenemos que tomar en consideración entes a cuya forma de ser sea inherente el "llegar a ser".

La fruta no madura, por ejemplo, marcha hacia la madurez. Al madurar, no se le va en manera alguna acumulando por fragmentos y como algo "aún no ante los ojos" lo que ella aún no es. Es ella misma quien se lleva a la madurez, y tal llevarse caracteriza su ser de fruta. Todo agregado imaginable sería incapaz de acabar con la no madurez de la fruta, si este ente no llegara a la madurez *por sí mismo.* El "aún no" de la no madurez no significa algo distinto de la fruta, externo a ella, indiferente hacia ella, que pudiera ser "ante los ojos" en y con ella. Significa la fruta misma en su específica forma de ser. La suma aún no completa es, como algo "a la mano" que es, "indiferente" hacia el resto no "a la mano" o que falta. Tomadas las cosas con rigor, no puede ser ni indiferente, ni no indiferente hacia él. La fruta que madura, por lo contrario, no sólo no es indiferente hacia la no madurez como algo distinto de ella misma, sino que madurando *es* no madurez. El "aún no" es ya incluso en su peculiar ser, pero en manera alguna como una determinación cualquiera, sino como un ingrediente constitutivo. Análogamente, *es* también el "ser ahí", mientras es, *en cada caso ya su "aún no"*.[1]

[1] La diferencia entre todo y suma, ὅλον y πᾶν, *totum* y *compositum,* es conocida desde Platón y Aristóteles. Esto solo no quiere decir que se conozca científicamente, esto es, con los conceptos adecuados, el sistema de las variantes categoriales encerradas simplemente en semejante distinción. Como iniciación de un análisis más acabado de las estructuras en cuestión *cf.* E. Husserl, *Logische*

Lo que constituye en el "ser ahí" la "no totalidad", el constante "pre-ser-se", no es ni la falta de un "en conjunto" aditivo, ni menos todavía un "aún no haberse hecho accesible", sino un "aún no" que en cada caso ha de ser un "ser ahí" por ser el ente que es. Sin embargo, muestra la comparación con la no madurez de la fruta, al lado de cierta concordancia, más bien diferencias esenciales. Advertirlas quiere decir reconocer lo impreciso de lo que se ha hablado hasta aquí sobre el fin y el finar.

Aunque el madurar, el ser específico de la fruta, como forma de ser del "aún no" (de la no madurez), coincide formalmente con el "ser ahí" en que así éste como aquélla *es* en cada caso ya su "aún no" en un sentido todavía por acotar, esto no puede significar que la madurez como "fin" y la muerte como "fin" se identifiquen también en lo que respecta a la estructura ontológica del fin. Con la madurez *llega a su plenitud* la fruta. ¿Es la muerte a que llega el "ser ahí" un llegar a la plenitud en este sentido? Con su muerte el "ser ahí" ha "llegado a la plenitud de su carrera". ¿Ha agotado necesariamente con ello sus posibilidades específicas? ¿No le son justo más bien quitadas? También fina el "ser ahí" *que no ha llegado a su plenitud.* Por otra parte, es tan poco forzoso que el "ser ahí" únicamente con su muerte llegue a la madurez, que muy bien puede haber traspasado ya ésta antes de su fin. Regularmente fina sin haber llegado a la plenitud o caduco y consunto.

Finar no quiere decir necesariamente llegar a la plenitud. Tanto más urgente se torna la cuestión del *sentido en que debe concebirse la muerte como finar del "ser ahí".*

Finar significa ante todo *cesar,* y esto a su vez en un sentido ontológicamente diverso. La lluvia cesa. Ya no es "ante los ojos". El camino cesa. Este finar no hace desaparecer el camino, sino que este cesar hace del camino este camino "ante los ojos". Finar en el sentido de cesar puede, según esto, significar: pasar a "no ser ante los ojos" o justamente venir a "ser ante los ojos" con el fin. Este último finar puede a su vez, o bien determinar algo "ante los ojos" *inconcluso* —un camino que se encuentra en construcción se interrumpe—, o constituir la *conclusión* de algo "ante los ojos" —con la última pincelada queda concluido el cuadro.

Pero el finar como concluirse no encierra en sí el llegar a la plenitud. Al contrario, lo que quiere llegar a la plenitud tiene

Untersuchungen, tomo II, Investigación III: "Zur Lehre von den Ganzen und Teilen".

precisamente que alcanzar su posible conclusión. El llegar a la plenitud es un modo fundado del estar concluido. Y esto último sólo es posible como determinación de algo "ante los ojos" o "a la mano".

También el finar en el sentido de desaparecer puede modificarse todavía según la forma de ser del ente. La lluvia ha llegado a su fin, es decir, ha desaparecido. El pan ha llegado a su fin, es decir, se ha consumido, ya no está a nuestra disposición como algo "a la mano".

Ninguno de estos modos del finar caracteriza adecuadamente la muerte como fin del "ser ahí". Si se comprendiese el morir como un "haber llegado al fin" en el sentido de un finar de la forma expuesta, se tomaría al "ser ahí" por algo "ante los ojos" o "a la mano". En la muerte, ni ha llegado el "ser ahí" a su plenitud, ni ha desaparecido simplemente, ni menos está "concluido" o está totalmente a nuestra disposición como algo "a la mano".

Así como, antes bien, el "ser ahí" *es* constantemente, miemtras es, ya su "aún no", así *es* también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un "haber llegado al fin" el "ser ahí", sino un "ser relativamente al fin" de este ente. La muerte es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre sí tan pronto como es. "Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir".[1]

El finar como "ser relativamente al fin" pide que se lo esclarezca ontológicamente por la forma de ser del "ser ahí". Y cabe presumir que únicamente partiendo de la definición existenciaria del finar se torne comprensible la posibilidad de un ser existente del "aún no", el cual se da, en efecto, "antes" del "fin". La aclaración existenciaria del "ser relativamente al fin" es también lo único que da una base suficiente para acotar el sentido que pueda tener el hablar de una totalidad del "ser ahí", si es que esta totalidad resulta constituida por la muerte como "fin".

El intento de llegar a una comprensión de la totalidad del "ser ahí" partiendo de una aclaración del "aún no", y pasando por la caracterización del finar, no condujo a la meta. Resultó simplemente *negativo*. El "aún no" que *es* en cada caso el "ser ahí" se resiste a una exégesis que lo explana como "lo que falta". El fin *relativamente* al cual *es* existiendo el "ser ahí" resulta in-

1 *Der Ackermann aus Böhmen*, editado por A. Bernt y K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, ed. por K. Burdach, t. III, 2ª parte), 1917, cap. 20, p. 46.

adecuadamente definido por medio de un "haber llegado al fin". Mas al par debía el examen poner en claro la necesidad de invertir su curso. La caracterización positiva de los fenómenos en cuestión ("aún no ser", finar, totalidad) sólo se logra buscando una orientación inequívoca en la constitución del ser del "ser ahí". Esta orientación inequívoca se asegura negativamente contra las desviaciones cuando se ven bien las regiones a que pertenecen las estructuras del fin y de la totalidad que se oponen ontológicamente al "ser ahí".

La exégesis analítico-existenciaria y positiva de la muerte y de su carácter de fin debe llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la constitución fundamental del "ser ahí" obtenida hasta aquí, el fenómeno de la cura.

§ 49. Deslinde del análisis existenciario de la muerte por respecto a otras exégesis posibles del fenómeno

La exégesis ontológica de la muerte debe asegurarse ante todo su orientación inequívoca haciéndose expresamente consciente de aquello porque *no puede* preguntar y de aquello sobre lo que en vano se esperaría de ella información y enseñanza.

La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un "ser en el mundo". Ontológicamente sólo puede fijarse tal forma entendiéndola como una "privación" por respecto al "ser ahí". También éste puede considerarse como simple vida. Bajo el punto de vista fisiológico-biológico entra entonces en el sector del ser que conocemos como mundo de los animales y de las plantas. En este campo pueden obtenerse mediante procedimientos ónticos datos y estadísticas sobre la duración de la vida de las plantas, de los animales y de los seres humanos. Pueden descubrirse relaciones entre la duración de la vida, la reproducción y el crecimiento. Pueden investigarse las "formas" de la muerte, sus causas, "dispositivos" y modos.[1]

Este estudio óntico-biológico de la muerte tiene por fondo una serie de problemas ontológicos. Queda por indagar cómo partiendo de la esencia ontológica de la vida se defina la de la muerte. En cierto modo ha decidido siempre ya de ello la investigación óntica de la muerte. En ella operan conceptos previos

[1] *Cf.* a este respecto la amplia exposición de E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod.* 3ª ed. 1924. En especial también la rica bibliografía, pp. 414 *ss.*

de la vida y la muerte más o menos claros. Estos conceptos han menester de que se los perfile mediante la ontología del "ser ahí". Dentro de la ontología del "ser ahí", que es *anterior* a una ontología de la vida, es a su vez el análisis existenciario de la muerte *posterior* a una caracterización de la constitución fundamental del "ser ahí". Llamamos al finar de lo viviente un "finalizar". En la medida en que también el "ser ahí" "tiene" su muerte fisiológica, biomórfica, bien que no ónticamente aislada, sino codeterminada por su forma original de ser, pero además puede finar, sin que propiamente muera, mientras que por otra parte *qua* "ser ahí" no finaliza simplemente, designamos este fenómeno intermedio como un "dejar de vivir". "Morir" será el término para el *modo de ser* en que el "ser ahí" *es relativamente a* su muerte. Según esto hay que decir: el "ser ahí" no finaliza nunca. Pero dejar de vivir sólo puede hacerlo el "ser ahí" en tanto que muere. La investigación biológico-médica del dejar de vivir puede lograr resultados que pueden ser de significación también ontológicamente una vez asegurada la orientación básica de una exégesis existenciaria de la muerte. O ¿tendrán que concebirse hasta la enfermedad y la muerte en general —también bajo el punto de vista médico— primariamente como fenómenos existenciarios?

La exégesis existenciaria de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida. Pero es también el único fundamento de toda investigación historiográfico-biográfica y psicológico-etnológica de la vida. Una "tipología" del "morir" como caracterización de los estados y modos en que se "vive" el dejar de vivir presupone ya el concepto de la muerte. Encima, una psicología del "morir" nos instruye antes sobre la "vida" del "moribundo" que sobre el morir mismo. Esto es sólo el reflejo del hecho de que el "ser ahí" no muere, ni menos muere "propiamente", "viviendo" el fáctico dejar de vivir. Igualmente ilustran las concepciones de la muerte de los primitivos y la conducta de éstos ante la muerte en la magia y el culto, ante todo la comprensión del *"ser ahí"*, cuya exégesis ha menester ya de una analítica existenciaria y del correspondiente concepto de la muerte.

El análisis ontológico del "ser relativamente al fin" no prejuzga, por otra parte, ninguna posición existencial ante la muerte. El hecho de definir la muerte como "fin" del "ser ahí", es decir, del "ser en el mundo", no hace recaer ninguna decisión óntica sobre la cuestión de si es posible "después de la muerte" otro ser, superior o inferior, de si el "ser ahí" "sobrevive" o incluso, "per-

durando", es "inmortal". Sobre el "más allá" y su posibilidad no se decide ónticamente en mayor medida que sobre el más acá, como si fuera cosa de dar normas y reglas de conducta "edificante" respecto a la muerte. El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente *dentro del más acá* en cuanto que se limita a hacer la exégesis del fenómeno bajo el punto de vista de su manera de *entrar en el "ser ahí" del caso* en cuanto posibilidad de ser de éste. Con sentido y razón no cabe ni siquiera *preguntar* en forma metódicamente segura por lo que *será después de la muerte* sino tan sólo una vez concebida ésta en su plena esencia ontológica. Quede aquí indeciso si semejante cuestión representa o no una posible cuestión *teorética*. La exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá es anterior a toda especulación óntica sobre el más allá.

Finalmente, cae fuera del círculo de un análisis existenciario de la muerte lo que cabría discutir bajo el título de una "metafísica de la muerte". Las cuestiones de cómo y cuándo "vino al mundo" la muerte, qué "sentido" pueda y deba tener como mal y dolor dentro del universo de los entes, presuponen necesariamente una comprensión no sólo del carácter del ser de la muerte, sino la ontología del universo de los entes en su totalidad y en especial la aclaración ontológica del mal y de la negatividad en general.

A las cuestiones de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte es metódicamente anterior el análisis existenciario. Tomados ónticamente presentan los resultados de éste el peculiar *formalismo* y vacuidad de toda caracterización ontológica. Esto no debe, empero, cegar para la rica y complicada estructura del fenómeno. Si ya el "ser ahí" en general no resulta nunca accesible como algo "ante los ojos", porque a su forma de ser es inherente en un modo peculiar el "ser posible", tanto menos debe esperarse poder descubrir simplemente la estructura ontológica de la muerte, si es que la muerte es una señalada posibilidad del "ser ahí".

Por otra parte, no puede contentarse el análisis con una idea casual y arbitrariamente imaginada de la muerte. Esta arbitrariedad sólo se evita con una previa caracterización ontológica de la forma de ser en que entra el "fin" en la cotidianidad del término medio del "ser ahí". Para esto es menester tener presentes con toda plenitud las estructuras de la cotidianidad puestas anteriormente de manifiesto. El hecho de que en un análisis existenciario de la muerte resuenen posibilidades existenciales del "ser relativamente a la muerte" radica en la esencia de toda investigación

ontológica. Tanto más expresamente debe ir mano a mano con la definición de los conceptos existenciarios la libertad existencial, y de manera muy especial por lo que se refiere a la muerte, en la que se desemboza con máxima agudeza el carácter de posibilidad del "ser ahí". Los problemas existenciarios apuntan únicamente a poner de manifiesto la estructura ontológica del "ser *relativamente al* fin" del "ser ahí".[1]

§ 50. Diseño de la estructura ontológico-existenciaria de la muerte

Las consideraciones sobre "lo que falta", el fin y la totalidad dieron por resultado la necesidad de hacer la exégesis del fenómeno de la muerte como "ser relativamente al fin" partiendo de la constitución fundamental del "ser ahí". Sólo así puede quedar en claro hasta qué punto es posible en el "ser ahí" mismo, y de acuerdo con la estructura de su ser, un "ser total" constituido por

1 La antropología desenvuelta en la teología cristiana ha fijado siempre la vista en la muerte al hacer la exégesis de la "vida" —desde San Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino. W. Dilthey, cuyas tendencias filosóficas más propias apuntaban a una ontología de la "vida", no pudo desconocer su conexión con la muerte. "Y la relación, en fin, que determina de un modo más profundo y más general el sentimiento que tenemos de nuestra existencia, es la relación de la vida a la muerte; pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y nuestra estimación de la vida." *Das Erlebnis und die Dichtung*, 5ª ed., p. 230. Recientemente ha introducido también G. Simmel el fenómeno de la muerte en forma expresa en la definición de la "vida", aunque sin distinguir con claridad los problemas óntico-biológicos y los existenciario-ontológicos. *Cf. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, pp. 99-153. —Con la presente investigación es de comparar *especialmente*: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. 3ª ed., pp. 229 *ss.*, esp. pp. 259-270. Jaspers toma la muerte siguiendo el hilo conductor del fenómeno de la "situación límite" puesta de manifiesto por él y cuya fundamental significación está por encima de toda tipología de "posiciones" e "imágenes del mundo".

Las incitaciones de W. Dilthey las ha recogido R. Unger en su obra *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*, 1922. Unger reflexiona sobre los principios de su manera de plantear la cuestión en la conferencia *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey*. (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse* I. 1, 1924.) Unger ve claramente la significación de la investigación fenomenológica para una fundamentación más radical de los "problemas de la vida", *loc. cit.*, pp. 17 *ss.*

el "ser relativamente al fin". Como constitución fundamental del "ser ahí" se hizo visible la cura. La significación ontológica de este término se expresó en la "definición": "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe los entes que hacen frente (dentro del mundo)".[1] Con ella quedan expresados los caracteres fundamentales del ser del "ser ahí": en el "pre-ser-se" la existencia, en el "ser-ya-en..." la facticidad, en el "ser cabe..." la caída. Si es que la muerte es inherente en un señalado sentido al ser del "ser ahí", entonces tiene que ser definible (o el "ser relativamente al fin") partiendo de estos caracteres.

Ante todo se trata de diseñar y aclarar de una buena vez cómo se desembozan en el fenómeno de la muerte la existencia, la facticidad y la caída del "ser ahí".

Por inadecuada se rechazó la exégesis del "aún no", y con éste también del extremo "aún no", del fin del "ser ahí", en el sentido de "lo que falta"; pues implicaba la absurda conversión ontológica del "ser ahí" en algo "ante los ojos". El "haber llegado al fin" quiere decir existenciariamente: "ser relativamente al fin". El extremo "aún no" tiene el carácter de algo *relativamente a lo cual se conduce* el "ser ahí". El fin es inminente para el "ser ahí". La muerte no es algo que aún no es "ante los ojos", no es "lo que falta" últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una "inminencia".

Para el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" pueden empero ser inminentes muchas cosas. El carácter de la inminencia no distingue por sí a la muerte. Al contrario: también esta exégesis pudiera sugerir aún la presunción de que la muerte debiera comprenderse en el sentido de un suceso que haga frente en el mundo circundante y que sea inminente. Inminente puede ser, por ejemplo, una tempestad, el hacer obras en la casa, la llegada de un amigo, entes, según esto, que son "ante los ojos", "a la mano" o "ahí con". La muerte inminente no tiene un ser de esta forma.

Inminentes pueden ser también para el "ser ahí", por ejemplo, un viaje, una discusión con otros, la renuncia a algo que el "ser ahí" mismo puede ser: posibilidades de ser peculiares que se fundan en el "ser con" otros.

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" mismo. Con la muerte es inminente para el "ser ahí" él mismo en su "poder ser" *más peculiar*. En esta posibilidad le va al "ser ahí" su "ser en el mundo" absolutamente. Su muerte es la posibilidad del "ya no poder ser ahí".

1 *Cf.* § 41, p. 213.

Cuando para el "ser ahí" es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su "poder ser" más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro "ser ahí". Esta posibilidad más peculiar e "irreferente" es al par la extrema. En cuanto "poder ser" no puede el "ser ahí" rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí". Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable.* En cuanto tal, es una *señalada* inminencia. Su posibilidad existenciaria se funda en que el "ser ahí" es abierto esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del "pre-ser-se". Este elemento estructural de la cura tiene en el "ser relativamente a la muerte" su más original concreción. El "ser relativamente al fin" se hace un fenómeno más claro en cuanto "ser relativamente a la señalada posibilidad del 'ser ahí' " que acabamos de caracterizar.

Pero esta posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable no se la depara el "ser ahí" en un momento tardío y ocasional del curso de su ser. Sino que desde el momento en que el "ser ahí" existe, es también ya *yecto* en esta posibilidad. De que es entregado a la responsabilidad de su muerte y ésta es por tanto inherente al "ser en el mundo", no tiene el "ser ahí" inmediata y regularmente un saber expreso, ni mucho menos teorético. El "estado de yecto" en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable. El "ante qué" de esta angustia es el "ser en el mundo" mismo. El "por qué" de esta angustia es el "poder ser" del "ser ahí" absolutamente. No hay que confundir con el temor de dejar de vivir la angustia ante la muerte. Éste no es un sentimiento cualquiera y accidental de "debilidad" del individuo, sino, en cuanto fundamental encontrarse del "ser ahí", el "estado de abierto" de que el "ser ahí" existe como yecto "ser *relativamente* a su fin". Con esto se aclara el concepto existenciario del morir como yecto "ser relativamente al 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable". Gana en rigor el deslinde por respecto a un puro desaparecer, pero también por respecto a un "sólo finalizar" y finalmente por respecto a un "vivir" el dejar de vivir.

El "ser relativamente al fin" ni siquiera surge a través de una actitud ni como una actitud que emerja a veces, sino que es esencialmente inherente al "estado de yecto" del "ser ahí" que se desemboza de tal o cual manera en el encontrarse (el estado de áni-

mo). El "saber" o "no saber" fáctico, dominante en el "ser ahí" en cada caso, del más peculiar "ser relativamente al fin", es tan sólo la expresión de la posibilidad existencial de mantenerse de diverso modo en este ser. El que fácticamente muchos no sepan inmediata y regularmente de la muerte, no debe presentarse como una prueba de que el "ser relativamente a la muerte" no es inherente "universalmente" al "ser ahí", sino sólo de que éste se encubre inmediata y regularmente el más peculiar "ser relativamente a la muerte", fugitivo ante este ser. El "ser ahí" muere fácticamenmente mientras existe, pero inmediata y regularmente en el modo de la *caída*. Pues el existir fáctico no es sólo en general e indiferentemente un yecto "poder ser en el mundo", sino que es siempre también ya absorbido en el "mundo" de que se cura. En este cadente "ser cabe..." se anuncia la fuga ante la inhospitalidad, es decir, ahora, ante el más peculiar "ser relativamente a la muerte". Existencia, facticidad, caída caracterizan el "ser relativamente a la muerte" y son por tanto ingredientes constitutivos del concepto existenciario de la muerte. *En lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura.*

Pero si el "ser relativamente a la muerte" es original y esencialmente inherente al ser del "ser ahí", entonces ha de ser posible mostrarlo también —aunque inmediatamente impropio— en la cotidianidad misma. E incluso, si el "ser relativamente al fin" brindase la posibilidad existenciaria de un "ser total" existencial del "ser ahí", en ello estribaría la verificación fenoménica de esta tesis: la cura es el término ontológico que designa la totalidad del todo estructural del "ser ahí". Mas para justificar fenoménicamente de un modo pleno esta proposición no basta un *diseño* de la conexión entre "ser relativamente a la muerte" y cura. Es necesario que esta conexión se haga visible ante todo en la inmediata *concreción* del "ser ahí", su cotidianidad.

§ 51. El "ser relativamente a la muerte" y la cotidianidad del "ser ahí"

El poner de manifiesto el "ser relativamente a la muerte" cotidiano y del término medio encuentra su orientación en las estructuras de la cotidianidad anteriormente obtenidas. En el "ser relativamente a la muerte" se conduce el "ser ahí" *relativamente a sí mismo* como un señalado "poder ser". Mas el "mismo" de la cotidianidad es el uno,[1] que se constituye en el público "estado

[1] *Cf.* § 27, pp. 142 *ss.*

de interpretado". Éste se expresa en las habladurías. Éstas deben, según esto, hacer patente de qué modo se interpreta el "ser ahí" cotidiano su "ser relativamente a la muerte". El fundamento de la interpretación está en cada caso en un comprender que es siempre también un encontrarse, es decir, un estado de ánimo. Así pues, hay que preguntar: ¿cómo ha abierto el "ser relativamente a la muerte" el comprender, con su encontrarse, que hay en las habladurías del uno? ¿Cómo se conduce el uno, comprendiendo, relativamente a la más peculiar, irreferente e irrebasable posibilidad del "ser ahí"? ¿Qué encontrarse abre al uno la entrega a la responsabilidad de la muerte y de qué modo se la abre?

La publicidad del cotidiano "uno con otro" "sabe" de la muerte como de algo que hace frente constantemente, como "caso de defunción". Este o aquel próximo o lejano "muere". Día a día y hora a hora "mueren" desconocidos. "La muerte" hace frente como sabido accidente que tiene lugar dentro del mundo. En cuanto tal, permanece en el "no sorprender" característico de lo que hace frente cotidianamente.[1] El uno se ha asegurado una interpretación también ya para este accidente. El habla expresa o más bien por lo regular elusiva, "fugaz", dirá de él: al fin y al cabo también uno morirá, pero por lo pronto no le toca a uno.

El análisis del "uno morirá" desemboza sin ambigüedad la forma de ser del cotidiano "ser relativamente a la muerte". Éste se comprende en semejante habla como un algo indeterminado que ha de llegar algún día de alguna parte, pero que por lo pronto es para uno mismo algo *aún no "ante los ojos"* y por ende no amenazador. El "uno morirá" difunde la opinión de que la muerte alcanza por decirlo así al uno. La interpretación pública del "ser ahí" dice "uno morirá" porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede hablarse muy convencido así: en el caso no justamente yo; pues este uno es el *nadie*. El "morir" desciende al nivel de un acaecimiento que alcanza sin duda al "ser ahí", pero que no pertenece propiamente a nadie. Si en algún caso es propia de las habladurías la ambigüedad, es en este hablar de la muerte. El morir, que es en forma esencialmente insusceptible de representación el mío, se convierte en un accidente que tiene lugar públicamente y que le hace frente al uno. La manera de hablar acabada de caracterizar habla de la muerte como de un "caso" que tiene lugar constantemente. Lo da por algo siempre ya *real* y así emboza el carácter de posibilidad y a una con éste las correspondientes notas de la irreferencia y la irrebasabilidad.

[1] *Cf.* § 16, pp. 86 *ss.*

Con semejante ambigüedad se pone el "ser ahí" en estado de perderse en el uno por lo que respecta a un señalado "poder ser" perteneciente al más peculiar "sí mismo". El uno da razón a la *tentación,* y la aumenta, de encubrirse el más peculiar "ser relativamente a la muerte".[1]

El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser "uno con otro" se dedican los "allegados" a hablarle y convencerle justamente al "moribundo" de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. Semejante "procurar por" cree incluso "consolar" con ello al "moribundo". Quiere devolverlo al "ser ahí" ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar e irreferente posibilidad de su ser. El uno se cura en esta forma de *tranquilizar constantemente acerca de la muerte.* En el fondo no se dirige esto sólo al moribundo, sino otro tanto a los "consoladores". Ni siquiera en el caso del dejar de vivir debe ser perturbada e inquietada por el accidente la publicidad en la "incuria" de que ella se cura. En el morir de los otros llega a verse no raramente una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, de que debe guardarse a la publicidad.[2]

Pero con este tranquilizarse, que aparta al "ser ahí" de su muerte, se da al par el uno autoridad y prestigio sentando tácitamente las reglas de la forma en que *uno* ha de conducirse en general relativamente a la muerte. Ya el "pensar en la muerte" pasa públicamente por cobarde temor, debilidad del "ser ahí" y tenebroso huir del mundo. *El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte.* El dominio del público "estado de interpretado" del uno ha decidido también ya del encontrarse sobre la base del cual debe fijarse la posición ante la muerte. En la angustia ante la muerte resulta puesto el "ser ahí" ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable. El uno se cura de convertir esta angustia en el temor ante un accidente que se acerca. La angustia convertida ambiguamente en temor pasa encima por flaqueza de que no debe saber un "ser ahí" seguro de sí. Lo "debido" con arreglo al tácito decreto del uno es la indiferente tranquilidad frente al "hecho" de que uno morirá. El desarrollo de semejante indiferencia "superior" *extraña* al "ser ahí" a su "poder ser" más peculiar e irreferente.

[1] *Cf.* § 38, pp. 195 *ss.*

[2] L. N. Tolstoi ha pintado en su cuento *La muerte de Iván Ilich* el fenómeno del quebrantamiento y derrumbamiento de este "uno morirá".

Mas la tentación, el aquietamiento y el extrañamiento caracterizan la forma de ser de la *caída.* El cotidiano "ser relativamente a la muerte" es en cuanto cadente una constante *fuga ante él.* El ser *relativamente al* fin tiene el modo del *esquivarse ante él* embozándolo, comprendiéndolo impropiamente e interpretándolo torcidamente. El *factum* de que el "ser ahí" peculiar en cada caso muere siempre ya, es decir, es en un "ser relativamente a su fin", se oculta trasmutando la muerte en el caso de defunción de otros que tiene lugar cotidianamente y que en rigor nos asegura con mayor evidencia aún de que "uno mismo" por lo pronto todavía "vive". Pero con la cadente fuga *ante* la muerte atestigua la cotidianidad del "ser ahí" que también el uno mismo es determinado en cada caso ya como *"ser relativamente a la muerte",* incluso cuando no se mueve expresamente dentro de un "pensar en la muerte". *Al "ser ahí" le va constantemente, también en la cotidianidad del término medio, este "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable, aun cuando sólo en el modo del curarse de una cómoda indiferencia* frente a *la extrema posibilidad de su existencia.*

Pero el poner de manifiesto el cotidiano "ser relativamente a la muerte" indica al par cómo intentar hacerse dueño del pleno concepto existenciario del "ser relativamente al fin" mediante una exégesis más a fondo del cadente "ser relativamente a la muerte" como *esquivarse ante éste.* Sobre la base del fenómeno del *"ante qué" de la fuga,* hecho suficientemente visible, no puede menos de ser posible proyectar fenomenológicamente cómo el mismo "ser ahí" que se esquiva comprende su muerte.[1]

§ 52. EL COTIDIANO "SER RELATIVAMENTE AL FIN" Y EL PLENO CONCEPTO EXISTENCIARIO DE LA MUERTE

El "ser relativamente al fin" quedó definido en el diseño existenciario como el "ser relativamente al 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable". El existente "ser relativamente a esta posibilidad" se pone ante la absoluta imposibilidad de la existencia. Pasando por encima de esta caracterización aparentemente vacua del "ser relativamente a la muerte", se desembozó la concreción de este ser en el modo de la cotidianidad. Con arreglo a la tendencia a la caída, esencial a este modo, se manifestó el "ser relativamente a la muerte" como un encubridor esquivarse

[1] *Cf.* sobre esta posibilidad metódica lo dicho acerca del análisis de la angustia, § 40, pp. 204 *ss.*

ante él. Mientras que antes pasó la investigación del diseño formal de la estructura ontológica de la muerte al análisis concreto del cotidiano "ser relativamente al fin", ahora, en sentido inverso, debe obtenerse mediante una exégesis complementaria del cotidiano "ser relativamente al fin" el pleno concepto existenciario de la muerte.

La explanación del cotidiano "ser relativamente a la muerte" se atuvo a las habladurías del uno: al cabo también uno morirá, pero por ahora aún no. Hasta aquí se hizo simplemente la exégesis del "uno morirá" en cuanto tal. En el "al cabo también, pero por ahora aún no" concede la cotidianidad lo que se puede llamar una "certidumbre" de la muerte. Nadie duda de que uno morirá. Pero este "no dudar" no necesita albergar ya en sí *aquel* "ser cierto" que corresponde a la forma en que entra en el "ser ahí" la muerte en el sentido de la señalada posibilidad caracterizada. La cotidianidad se queda en este ambiguo conceder la "certidumbre" de la muerte —para, encubriendo todavía más el morir, debilitar la incertidumbre y aligerarse el "estado de yecto" en la muerte.

El encubridor esquivarse ante la muerte *no* puede, por su mismo sentido, ser "cierto" *propiamente* de la muerte, y sin embargo lo es. ¿Qué pasa, pues, con la "certidumbre de la muerte"?

"Ser cierto" de un ente quiere decir: *tenerlo,* en cuanto verdadero, por tal. Pero la verdad significa el "estado de descubierto" del ente, y todo "estado de descubierto" se funda ontológicamente en la verdad más original, el "estado de abierto" del "ser ahí".[1] Éste es, en cuanto ente que abre y abierto y que descubre, esencialmente "en la verdad". *Mas la certidumbre se funda en la verdad o es inherente a ella con igual originalidad que ella misma.* El término "certidumbre" tiene como el término "verdad" una doble significación. Originalmente quiere decir verdad lo mismo que "ser abridor" como un modo de conducirse el "ser ahí". La significación que deriva de aquí es la del "estado de descubiertos" de los entes. Por manera análoga significa certidumbre originalmente lo mismo que "ser cierto" como una forma del ser del "ser ahí". Pero en una significación derivada se dice "cierto" también el ente de que puede ser cierto el "ser ahí".

Un modo de la certidumbre es la "convicción". En ésta se deja determinar el "ser ahí" únicamente por el testimonio de la

[1] *Cf.* § 44, pp. 233 *ss.*, esp. pp. 240 *ss.*

cosa misma descubierta (verdadera) su comprensor "ser relativamente a ésta". El "tener por verdadero" es suficiente como un "mantenerse en la verdad" cuando se funda en el ente descubierto mismo, y como "ser relativamente al ente así descubierto" puede "ver a través" de sí mismo en lo que respecta a su adecuación al ente. Cosa semejante falta en la invención arbitraria o en la mera "manera de ver" acerca de un ente.

La suficiencia del "tener por verdadero" se mide por la pretensión de verdad a que corresponde. Ésta deriva su legitimidad de la forma de ser del ente que se trata de abrir y de la dirección del abrir mismo. Con la diversidad de los entes y según la tendencia directiva y el alcance del abrir mismo, varía la forma de la verdad y con ella la certidumbre. Las presentes consideraciones se limitan a un análisis del "ser cierto" frente a la muerte, el cual representa a la postre una señalada *certidumbre del "ser ahí"*.

El "ser ahí" cotidiano encubre regularmente la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable de su ser. Esta fáctica tendencia al encubrimiento prueba la tesis de que el "ser ahí" es en cuanto fáctico en la "falsedad".[1] Según esto tiene que ser la certidumbre perteneciente a semejante encubrir el "ser relativamente a la muerte" un inadecuado "tener por verdadero", no precisamente una falta de certidumbre en el sentido de dudar. La certidumbre inadecuada mantiene aquello de que es cierta en el "estado de encubierto". Cuando "uno" comprende la muerte como un accidente que hace frente en el mundo circundante, la certidumbre referente a este accidente no concierne al "ser relativamente al fin".

Uno dice: es cierto que llega "la" muerte. *Uno* lo dice y el uno pasa por alto que para poder ser cierto de la muerte, necesita en cada caso el peculiar "ser ahí" mismo ser cierto de su más peculiar e irreferente "poder ser". Uno dice que la muerte es cierta, y diciéndolo implanta en el "ser ahí' el parecer que es él *mismo* cierto de su muerte. Y ¿dónde está el fundamento del cotidiano "ser cierto"? Patente es que no en un mero persuadirse recíprocamente. Uno experimenta día a día, en efecto, el "morir" de otros. La muerte es un innegable "hecho de experiencia".

De qué modo comprende el cotidiano "ser relativamente a la muerte" la certidumbre así fundada, se delata cuando intenta "pensar" sobre la muerte hasta con circunspección crítica y esto quiere decir adecuadamente. Todos los seres humanos, hasta don-

[1] *Cf.* § 44 b, p. 243.

de uno sabe, "mueren". La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no "absolutamente" cierta. En rigor, "sólo" es lícito atribuir a la muerte una certidumbre *empírica*. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teorético.

En esta puntualización "crítica" de la certidumbre de la muerte y de su inminencia se hace patente ante todo una vez más aquel desconocimiento de la forma de ser del "ser ahí" y del "ser relativamente a la muerte" inherente a él que es característico de la cotidianidad. *El que el dejar de vivir, en cuanto accidente que tiene lugar, "sólo" sea empíricamente cierto, no decide de la certidumbre de la muerte.* Los casos de defunción pueden ser ocasión fáctica de que el "ser ahí" deje en absoluto por primera vez la atención en la muerte. Pero permaneciendo dentro de la caracterizada certidumbre empírica, no puede en absoluto el "ser ahí" llegar a ser cierto de la muerte tal como ésta "es". Aunque dentro de la publicidad del uno el "ser ahí" sólo "hable" aparentemente de esta certidumbre "empírica" de la muerte, *en el fondo no* se atiene exclusiva ni primariamente a los casos de defunción que tienen lugar. *Esquivándose a su muerte,* es también el cotidiano "ser relativamente al fin" cierto de la muerte en otra forma que aquella que él quisiera que fuese verdad en la pura reflexión teorética. La cotidianidad se emboza regularmente esta "otra forma". No osa llegar a "ver a través" de sí en este punto. Con el caracterizado encontrarse cotidiano, la "superioridad" aparentemente exenta de toda angustia, pero de que se cura "angustiosamente", frente al "hecho" cierto de la muerte, concede la cotidianidad una certidumbre "más alta" que la simplemente empírica. Uno *sabe* de la muerte cierta y sin embargo no "es" cierto propiamente de ella. La cadente cotidianidad del "ser ahí" conoce la certidumbre de la muerte y sin embargo esquiva el *"ser* cierto". Pero este esquivarse atestigua, con el fenómeno de aquello ante que se esquiva, que la muerte tiene que concebirse como posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable y *cierta*.

Uno dice: la muerte llega ciertamente, pero por ahora aún no. Con este "pero..." le quita el uno a la muerte la certidumbre. El "por ahora aún no" no es una mera proposición negativa, sino una autointerpretación del uno con la que se remite a sí mismo a lo que inmediatamente aún queda de accesible para él y de susceptible de que él se cure de ello. La cotidianidad urge a la acuciosidad del "curarse de" y se escapa de las cadenas

del fatigado, del "inactivo pensar en la muerte". Ésta se aplaza hasta "un día al cabo", y ello apelando a la llamada "opinión general". Así encubre el uno lo peculiar de la certidumbre de la muerte, *el ser posible a cada instante.* A la certidumbre de la muerte va unida la *indeterminación* de su cuándo. A ella se esquiva el cotidiano "ser relativamente a la muerte" prestándole determinación. Pero este determinarla no puede significar un calcular cuándo se dejará de vivir. El "ser ahí" huye más bien de determinarla en esta forma. El cotidiano "curarse de" se determina la indeterminación de la muerte cierta poniendo por delante de ella todas aquellas urgencias y posibilidades de la inmediata vida cotidiana que puede abarcar con la vista.

Pero el encubrimiento de la indeterminación alcanza a la certidumbre misma. Y así se emboza el carácter de posibilidad más peculiar que tiene la muerte: ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante.

La exégesis acabada del habla cotidiana del uno acerca de la muerte y su modo de entrar en el "ser ahí", condujo a los caracteres de la certidumbre y la indeterminación. El pleno concepto ontológico-existenciario de la muerte puede definirse ahora en los siguientes términos: *la muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del "ser ahí".* La *muerte es* en cuanto fin del *"ser ahí"* en el ser de este ente *relativamente a* su fin.

El acotar la estructura existenciaria del "ser relativamente al fin" tiende a poner de manifiesto una forma del ser del "ser ahí" en que puede ser entero como "ser ahí". El que en cada caso ya el "ser ahí" cotidiano *sea relativamente a* su fin, es decir, pugne con su muerte constante, aunque "fugitivamente", muestra que este fin que determina y encierra el "ser total" no es nada a que llegue únicamente por último el "ser ahí" al dejar de vivir. En el "ser ahí" en cuanto es relativamente a su muerte es siempre ya incluso el extremo "aún no" de él mismo, a que son antepuestos los demás. Por lo mismo no es lícito el concluir formalmente del "aún no" del "ser ahí", del que se hace encima la exégesis ontológicamente inadecuada que lo explana como "lo que falta", la "no totalidad" del "ser ahí". *El fenómeno del "aún no", tomado al "pre-ser-se", dista tanto de ser, como la estructura de la cura en general, una instancia contra un posible "ser total" existente, que este "pre-ser-se" es lo único que hace posible semejante "ser relativamente al fin".* El problema del posible "ser total" del ente que en cada caso somos nosotros mismos no es un falso problema, si la cura como constitu-

ción fundamental del "ser ahí" tiene "conexión" con la muerte como la posibilidad extrema de este ente.

Discutible resulta, sin embargo, si se ha desarrollado suficientemente ya este problema. El "ser relativamente a la muerte" se funda en la cura. En cuanto yecto "ser en el mundo", es el "ser ahí" en cada caso ya entregado a la responsabilidad de su muerte. Siendo relativamente a su muerte, muere fáctica y además constantemente mientras no ha llegado a dejar de vivir. "El 'ser ahí' muere fácticamente" dice al par que en su "ser relativamente a la muerte" se ha decidido siempre ya de una manera u otra. El esquivarse *ante* ese ser, en la cotidiana caída, es un "ser *relativamente a* la muerte" *impropio*. La impropiedad tiene por base una posible propiedad.[1] La impropiedad representa una forma de ser en que el "ser ahí" puede emplazarse y regularmente se ha emplazado siempre, pero en la que no necesita emplazarse forzosa y constantemente. Porque el "ser ahí" existe, se determina, en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo *es* y comprende.

¿Puede el "ser ahí" *comprender propiamente* su posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable, cierta y en cuanto tal indeterminada, es decir, mantenerse en un "ser relativamente a su fin" propio? Mientras no se ponga de manifiesto ni se defina ontológicamente este "ser relativamente a la muerte" propio, padecerá de una deficiencia esencial la exégesis existenciaria del "ser relativamente al fin".

El "ser relativamente a la muerte" propio significa una posibilidad existencial del "ser ahí". Este "poder ser" óntico tiene a su vez que ser posible ontológicamente. ¿Cuáles son las condiciones existenciarias de esta posibilidad? ¿Cómo se hará accesible ella misma?

§ 53. Proyección existenciaria de un "ser relativamente a la muerte" propio

Fácticamente se mantiene el "ser ahí" inmediata y regularmente en un "ser relativamente a la muerte" impropio. ¿Cómo caracterizar "objetivamente" la posibilidad ontológica de un "ser relativamente a la muerte" propio, si el "ser ahí" no se conduce a la postre nunca en modo propio relativamente a su fin, o bien este ser propio no puede menos de permanecer por su mismo

[1] Sobre la impropiedad del "ser ahí" se trató en el § 9, pp. 53 *ss.*, el § 27, p. 147, y esp. el § 38, pp. 195 *ss.*

sentido oculto para los otros? ¿No es la proyección de la posibilidad existenciaria de un tan discutible "poder ser" existencial un empeño fantástico? ¿Qué es menester para que tal proyección pase de ser una simple construcción ficticia y arbitraria? ¿Hace el "ser ahí" mismo indicaciones acerca de esta proyección? ¿Cabe sacar del "ser ahí" mismo razones en favor de su legitmidad como fenómeno? ¿Puede la tarea ontológica que nos proponemos ahora esperar del análisis del "ser ahí" hecho hasta aquí datos que hagan entrar por un camino seguro a su "tener previo"?

Se fijó el concepto existenciario de la muerte y con él aquello relativamente a lo cual habría de poder conducirse un "ser relativamente al fin" propio. Se caracterizó además el "ser relativamente a la muerte" impropia y con ello se diseñó negativamente o como *no* puede ser el "ser relativamente a la muerte" propio. Con estas indicaciones positivas y negativas ha de poderse proyectar la estructura existenciaria de un "ser relativamente a la muerte" propio.

El "ser ahí" está constituido por el "estado de abierto", esto es, por un comprender encontrándose. Un "ser relativamente a la muerte" *propio no* puede *esquivarse* ante la posibilidad más peculiar, irreferente, *encubriéndola* en esta fuga e *interpretándola torcidamente* o al alcance de la "comprensividad" del uno. La proyección existenciaria de un "ser relativamente a la muerte" propio ha de poner de manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como un comprender la muerte en el sentido de un "ser relativamente a la posibilidad caracterizada" no fugitivo ni encubridor.

Ante todo se trata de caracterizar el "ser relativamente a la muerte" como un *"ser relativamente a una posibilidad"*, a una señalada posibilidad del "ser ahí" mismo. "Ser relativamente a una posibilidad", es decir, a algo posible, puede significar: ser saliendo de sí hacia algo posible bajo la forma de un curarse de realizarlo. En el campo de lo "a la mano" y lo "ante los ojos" hacen frente constantemente tales posibilidades: lo asequible, dominable, viable, etc. El ser saliendo de sí hacia algo posible de que se cura tiene la tendencia a *anular* la *posibilidad* de lo posible convirtiéndolo en disponible. Pero la realización del útil "a la mano" de que se cura (produciéndolo, poniéndolo a punto, cambiándolo de forma o de lugar, etc.) nunca es sino relativa, dado que incluso lo realizado sigue teniendo justamente el "carácter de ser" de la conformidad. Aunque realizado, sigue siendo en

cuanto real algo posible para..., algo caracterizado por un "para". El presente análisis debe limitarse a poner en claro cómo se conduce relativamente a lo posible el ser fuera de sí "curándose de": no considerando en forma teorético-temática lo posible en cuanto posible, ni menos bajo la especie de su posibilidad en cuanto tal, sino de tal manera que "viendo *en torno*", desvía la vista desde lo posible hacia aquello para lo que es lo posible.

El "ser relativamente a la muerte" de que es cuestión no puede patentemente tener el carácter del ser saliendo de sí hacia su realización por curarse de ésta. En primer lugar, no es la muerte como algo posible nada posiblemente "a la mano" o "ante los ojos", sino una posibilidad del ser del *"ser ahí"*. Pero, en segundo término, el curarse de la realización de este posible significaría necesariamente un efectivo dejar de vivir. Mas con esto se privaría el "ser ahí" justo de la base para un existente "ser relativamente a la muerte".

Si, pues, con el "ser relativamente a la muerte" no se mienta una "realización" de ésta, tampoco puede querer decir esto: detenerse cabe el fin tomado en su posibilidad. Una conducta semejante sería la del "pensar en la muerte". Semejante conducta piensa en cuándo y cómo se realizará la posibilidad. Este cavilar sobre la muerte no le quita plenamente, sin duda, su carácter de posibilidad: la muerte sigue siendo considerada como algo que viene; pero sí que la debilita queriendo disponer de ella al calcularla. En cuanto posible debe la muerte mostrar lo menos posible de su posibilidad. En el "ser relativamente a la muerte", por lo contrario y si es que ha de abrir, comprendiendo, la caracterizada posibilidad en cuanto *tal,* ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna *en cuanto posibilidad,* ha de desarrollársela *en cuanto posibilidad,* y en el conducirse relativamente a ella ha de *aguantársela en cuanto posibilidad.*

Relativamente a algo posible tomado en su posibilidad se conduce el "ser ahí", empero, en el *esperar.* Para un "ser pendiente" de ello puede algo posible hacer frente sin traba ni menoscabo en su "si, o si no, o por fin". Pero ¿es que en el fenómeno del esperar no tropieza el análisis con la misma forma de ser relativamente a lo posible caracterizada ya como el ser saliendo de sí hacia algo de que se cura? Todo esperar comprende y "tiene" su algo posible bajo la forma de si llegará, y cuándo, y cómo, a ser realmente "ante los ojos". El esperar no es sólo ocasionalmente un desviar la vista desde lo posible hacia su posible realización, sino esencialmente un *estar a la espera de ésta.* También

en el esperar hay un saltar de lo posible a hacer pie en lo real, que es como es esperado lo esperado. Partiendo de lo real y apuntando a ello, se introduce bajo la forma de la espera lo posible en lo real.

Pero el "ser relativamente a la posibilidad" en el caso del "ser relativamente a la muerte" debe conducirse relativamente a *ésta* de tal manera que ésta se desemboce en este ser y para él *en cuanto posibilidad.* Este "ser relativamente a la posibilidad" lo designamos con la expresión "precursar la posibilidad". Pero ¿no implica esta manera de conducirse un acercamiento a lo posible y no emerge con la cercanía de lo posible su realización? Este acercamiento no tiende, empero, a hacer disponible, curándose de ello, algo real, sino que en el acercarse comprensor se limita a hacerse "mayor" la posibilidad de lo posible. *La cercanía más cercana del "ser relativamente a la muerte" en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real.* Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más puramente "precursa" el comprender la posibilidad *como la de la imposibilidad de la existencia en general.* La muerte como posibilidad no da al "ser ahí" nada "que realizar", ni nada que como real pudiera *ser* él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a. . . , de todo existir. En el "precursar" de esta posibilidad, ésta se hace "cada vez mayor", es decir, se desemboza como una posibilidad que no conoce en general medida, más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia. Por su esencia misma no ofrece esta posibilidad punto alguno en que apoyarse para ser pendiente de algo, "figurarse" la posible realidad y gracias a esto olvidar la posibilidad. El "ser relativamente a la muerte" como "precursar" la posibilidad es lo que *hace posible* esta posibilidad y la deja en franquía como tal.

El "ser relativamente a la muerte" es un "precursar" un "poder ser" de *aquel* ente cuya forma de ser la tiene el "precursar" mismo. En el desembozarse, "precursando", este "poder ser", se abre el "ser ahí" para sí mismo bajo el punto de vista de su posibilidad extrema. Pero proyectarse sobre el más peculiar "poder ser" quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desembozado: existir. El "precursar" se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo "poder ser", o sea, como posibilidad de una *existencia propia.* La constitución ontológica de ésta ha de hacerse visible al poner de manifiesto la estructura concreta del "precursar" la muerte. ¿Cómo llevar a cabo la des-

cripción del fenómeno de esta estructura? Patentemente, determinando los caracteres del abrir "precursando" que han de serle inherentes para que pueda llegar a ser el puro comprender la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta y en cuanto tal indeterminada. Pero adviértase que comprender no quiere decir primariamente contemplar pasmado un sentido, sino comprenderse en el "poder ser" que se desemboza en la proyección.[1]

La muerte es *la más peculiar* posibilidad del "ser ahí". El "ser relativamente a ella" abre al "ser ahí" su *más peculiar* "poder ser", aquel en el que va absolutamente el ser del "ser ahí". En él puede hacérsele patente al "ser ahí" que en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al uno, es decir, "precursando" puede arrancarse en cada caso ya a él. Pero el comprender este "poder" es lo que desemboza el fáctico "estado de perdido" en la cotidianidad del "uno mismo".

La más peculiar posibilidad es *irreferente.* El "precursar" hace comprender al "ser ahí" que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el "poder ser" en que le va absolutamente su más peculiar ser. La muerte no se limita a "pertenecer" indiferentemente al "ser ahí" peculiar, sino que *reivindica* a éste *en lo que tiene de singular.* Lo irreferente de la muerte comprendido en el "precursar" singulariza al "ser ahí" en sí mismo. Esta singularización es un modo del abrirse el "ahí" para la existencia. Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo "ser con" otros fracasa cuando va el más peculiar "poder ser". El "ser ahí" sólo puede ser *propiamente él mismo* cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo. Pero el fracaso del "curarse de" y del "procurar por" no significa en manera alguna que estos modos del "ser ahí" queden desvinculados del "ser sí mismo" propio. En cuanto estructuras esenciales de la constitución del "ser ahí", son también inherentes a la condición de posibilidad de la existencia en general. El "ser ahí" sólo es propiamente él mismo en tanto se proyecta, *como* "ser cabe..." "curándose de" y "ser con" "procurando por", primariamente sobre su más peculiar "poder ser", y no sobre la posibilidad del "uno mismo". El "precursar" la posibilidad irreferente fuerza al ente que "precursa" la posibilidad a tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar ser.

La posibilidad más peculiar e irreferente es *irrebasable.* El "ser relativamente a ella" hace comprender al "ser ahí" que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo. Pero el "precursar" no se esquiva ante lo irrebasable,

[1] *Cf.* § 31, pp. 160 *ss.*

como el "ser relativamente a la muerte" impropio, sino que se pone *en libertad para ello.* El ponerse, "precursando", en libertad *para* la muerte peculiar libera del "estado de perdido" en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable. El "precursar" abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso. El "ser ahí" se guarda, "precursando", de quedar a la zaga de sí mismo, el "poder ser" comprendido, "haciéndose demasiado viejo para conseguir el triunfo" (Nietzsche). Estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el *fin,* es decir, comprendidas como *finitas,* evita el "ser ahí" el peligro de desconocer, desde su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que la rebasan, o de imponerlas retroactivamente, e interpretándolas mal, a las peculiares —para desligarse así de la existencia fáctica más peculiar. Pero, en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al "ser ahí", en cuanto "ser con", comprender el "poder ser" de los otros. El "precursar" la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el "ser *total*".

La posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable es *cierta.* El modo de *ser* cierto de ella se determina por la correspondiente verdad ("estado de abierto"). Pero la posibilidad cierta de la muerte sólo la abre el "ser ahí" como posibilidad porque, "precursándola" a ella, *hace* posible para sí esta posibilidad como más peculiar "poder ser". El "estado de abierto" de la posibilidad se funda en el hacer posible "precursando". El mantenerse en esta verdad, es decir, el "ser cierto" de lo abierto, es lo que reivindica ante todo el "precursar". La certidumbre de la muerte no puede calcularse sobre la base de datos acerca de los casos de defunción que hacen frente. En general no se mantiene en una verdad de lo "ante los ojos", que, en lo que respecta a su "estado de descubierto", hace frente con la mayor pureza para un permitir que hagan frente los entes en sí mismos dirigiendo simplemente la vista a ellos. El "ser ahí" tiene que haberse perdido lo primero de todo en los hechos —lo que puede ser una peculiar misión y posibilidad de la cura— para lograr la pura "objetividad", es decir, la indiferencia de la evidencia apodíctica. Si el "ser cierto" no tiene por lo que se refiere a la muerte este carácter, esto no quiere decir que sea de un

grado inferior a esta evidencia, sino que *en general no pertenece al orden gradual de las evidencias acerca de lo "ante los ojos"*.

El "tener por verdadera" la muerte —la muerte *es* en cada caso sólo la peculiar— es de otra índole y más original que toda certidumbre referente a un ente que haga frente dentro del mundo o a los objetos formales, pues es cierta del "ser en el mundo". En cuanto tal, no reivindica sólo *una* determinada manera de conducirse del "ser ahí", sino a este mismo en la plena propiedad de su existencia.[1] En el "precursar", y únicamente en él, puede cerciorarse el "ser ahí" de su más peculiar ser en su irrebasable totalidad. De donde el que la evidencia de un directo darse las vivencias, el yo y la conciencia quede necesariamente por debajo de la certidumbre encerrada en el "precursar". Y no así porque la correspondiente forma de aprehensión no sea rigurosa, sino porque fundamentalmente no puede tener *por verdadero* (abierto) aquello que en el fondo quisiera que "estuviese ahí" como verdadero: el "ser ahí" que *soy* yo mismo y como "poder ser" sólo puede ser propiamente "precursando".

La posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable y cierta es, por lo que respecta a la certidumbre, *indeterminada*. ¿Cómo abre el "precursar" este carácter de la señalada posibilidad del "ser ahí"? ¿Cómo se proyecta el comprender "precursando" sobre un "poder ser" cierto que es constantemente posible, de suerte que resulta constantemente indeterminado el "cuándo" en que se hace posible la absoluta imposibilidad de la existencia? En el "precursar" la muerte indeterminadamente cierta se expone la existencia a una *amenaza* constantemente surgente de su "ahí" mismo. El "ser relativamente al fin" ha de mantenerse en ella y dista tanto de ser capaz de cegarse para ella, que antes bien no puede menos de fomentar la indeterminación de la certidumbre. ¿Cómo es existenciariamente posible el genuino abrir esta constante amenaza? Todo comprender es un encontrarse. El estado de ánimo pone al "ser ahí" ante el "estado de yecto" de su "hecho *de que es ahí*".[2] *Mas el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del "ser ahí" asciende de este mismo, es la angustia*.[3] En ésta se encuentra el "ser ahí" *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el "poder ser" del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema. El "precursar" sin-

1 *Cf.* § 62, pp. 331 *ss.*
2 *Cf.* § 29, pp. 151 *ss.*
3 *Cf.* § 40, pp. 204 *ss.*

gulariza absolutamente al "ser ahí", y al singularizarlo en sí mismo, le permite tornarse cierto de la totalidad de su "poder ser": por eso es inherente a este comprenderse el "ser ahí" desde su mismo fondo el fundamental encontrarse de la angustia. El "ser relativamente a la muerte" es en esencia angustia. El testimonio infalible, si bien "sólo" indirecto, de esto lo aporta el caracterizado "ser relativamente a la muerte" cuando convierte la angustia en cobarde temor y superando éste delata la cobardía ante la angustia.

La caracterización del "ser relativamente a la muerte" propio proyectado existenciariamente puede resumirse en la siguiente forma: *el "precursar" desemboza al "ser ahí" el "estado de perdido" en el "uno mismo", poniéndolo ante la posibilidad —primariamente falta de apoyo en el "procurar por" "curándose de"— de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada* LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, *desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.*

Todas las referencias al pleno contenido de la caracterizada posibilidad extrema del "ser ahí" inherente al "ser relativamente a la muerte" se resumen en desembozar, desplegar y fijar el "precursar" constituido por ellas como un hacer posible esta posibilidad. La descripción existenciariamente proyectiva del "precursar" ha hecho visible la posibilidad *ontológica* de un "ser relativamente a la muerte" existencial y propio. Con él emerge la posibilidad de un "poder ser total" propio del "ser ahí" *—pero sólo como posibilidad ontológica.* La proyección existenciaria del "precursar" se atuvo a las estructuras del "ser ahí" conquistadas anteriormente, haciendo al "ser ahí" proyectarse por sí mismo, cabe decir, sobre esta posibilidad, sin presentarle un ideal de existencia de determinado "contenido", ni imponérselo "desde fuera". Y a pesar de ello sigue siendo este "ser relativamente a la muerte" existenciariamente "posible" una exigencia fantástica existencialmente. La posibilidad ontológica de un "poder ser total" propio del "ser ahí" no significa nada mientras no se exhiba el correspondiente "poder ser" óntico partiendo del "ser ahí" mismo. ¿Se "yecta" fácticamente el "ser ahí" en cada caso en semejante "ser relativamente a la muerte"? *¿Requiere,* siquiera, en razón de su más peculiar ser, un "poder ser" propio y determinado por el "precursar"?

Antes de responder a estas preguntas hay que averiguar hasta qué punto *en general* y de qué modo *da testimonio* el "ser ahí", desde su más peculiar "poder ser", de una posible *propiedad* de su existencia, de tal suerte que no sólo la denuncie *existencialmente* posible, sino que la *requiera* de suyo.

La cuestión ahora en el aire, relativa a un "ser total" propio del "ser ahí" y a la constitución existenciaria del mismo, únicamente pisará un terreno fenomenico que resista a toda prueba cuando pueda apoyarse en una posible propiedad del ser del "ser ahí" atestiguada por éste mismo. Si se logra descubrir fenomenológicamente semejante atestiguación y lo atestiguado en ella, se planteará de nuevo el problema de *si el "precursar" la muerte proyectado hasta aquí tan sólo en su posibilidad* ONTOLÓGICA *está en una conexión existencial con el "poder ser propio"* ATESTIGUADO.

Capítulo II

LA ATESTIGUACIÓN, POR EL "SER AHÍ" MISMO, DE UN "PODER SER" PROPIO Y EL "ESTADO DE RESUELTO"

§ 54. EL PROBLEMA DE LA ATESTIGUACIÓN DE UNA POSIBILIDAD EXISTENCIAL PROPIA

Estamos buscando un "poder ser" propio del "ser ahí" cuya posibilidad existencial resulte atestiguada por el "ser ahí" mismo. Ante todo es necesario que quepa encontrar esta atestiguación misma. Si ha de "dar a comprender" al "ser ahí" este mismo en su posible existencia propia, tal atestiguación ha de tener sus raíces en el ser del "ser ahí". El mostrar fenomenológicamente semejante atestiguación implica por ende el mostrar que su origen está en la constitución del ser del "ser ahí".

La atestiguación ha de dar a comprender un *"poder ser sí mismo"* propio. Con la expresión "sí mismo" respondimos a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí".[1] El "ser sí mismo" del "ser ahí" se definió formalmente como un *modo de existir,* es decir, no como un ente "ante los ojos". El quién del "ser ahí" no soy regularmente "yo mismo", sino que es el "uno mismo". El "ser sí mismo" propio se define como una modificación existencial del uno que hay que acotar existenciariamente.[2] ¿Qué entraña esta modificación y cuáles son las condiciones de su posibilidad?

Con el "estado de perdido" en el uno se ha decidido en cada

[1] *Cf.* § 25, pp. 130 *ss.*
[2] *Cf.* § 27, pp. 142 *ss.,* esp. p. 147.

caso ya acerca del inmediato "poder ser" fáctico del "ser ahí" —los problemas, reglas, normas, la urgencia y el alcance del "ser en el mundo" "procurando por" y "curándose de". El empuñar por sí estas posibilidades de ser se lo ha quitado siempre ya el uno al "ser ahí". El uno oculta incluso el descargar de la *elección* expresa de estas posibilidades que practica tácitamente. Queda indeciso quién eligió "propiamente". A este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cual se hunde el "ser ahí" en la impropiedad, sólo puede hacérsele dar marcha atrás retrocediendo expresamente el "ser ahí" en busca de sí mismo desde el "estado de perdido" en el uno. Este retroceder en busca ha de tener sin embargo *aquella* forma de ser *cuya omisión* hizo que el "ser ahí" se perdiera en la impropiedad. El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del "uno mismo" en el "ser sí mismo" *propio* ha de llevarse a cabo como la *de una elección perdida.* Pero buscar la elección perdida significa *hacer esta elección,* decidirse por un "poder ser" partiendo del "sí mismo" peculiar. En el hacer la elección se *hace posible* por primera vez el "ser ahí" su "poder ser" propio.

Pero como el "ser ahí" es *perdido* en el uno, tiene antes que *hallarse.* Para hallar*se,* en general, tiene que "mostrársele" o "atestiguársele" él mismo en su posible propiedad. El "ser ahí" ha menester de la atestiguación de un "poder ser sí mismo" que en cuanto *posibilidad* él *es* en cada caso ya.

Lo que en la siguiente exégesis se toma en consideración como tal atestiguación es la autointerpretación cotidiana del "ser ahí" conocida como "voz de la conciencia".[1] La circunstancia de que se discuta el "hecho" de la conciencia moral, se aprecie diversamente su función de instancia para la existencia del "ser ahí" y se interprete en varias formas "lo que ella dice", sólo podría conducir al error de abandonar este fenómeno en el caso de que lo "dudoso" de este *factum* o de su interpretación no *probase* justamente que se está aquí ante un fenómeno *original* del "ser ahí". El siguiente análisis hace de la conciencia moral el tema del "tener previo" de una investigación puramente existenciaria con miras ontológico-fundamentales.

Ante todo se debe estudiar la conciencia remontándose a sus estructuras y fundamentos existenciales, haciéndola visible *como* fenómeno del "ser ahí" sobre la base de la constitución del ser

1 Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio de 1924).

de este ente obtenida hasta aquí. El análisis ontológico de la conciencia así concebido es anterior a toda descripción psicológica de vivencias de tal conciencia y a toda clasificación de las mismas, y es igualmente ajeno a toda "explicación", es decir, "resolución", biológica del fenómeno. Pero no es menor su distancia a toda interpretación teológica de la conciencia, por no decir a toda utilización del fenómeno para probar la existencia de Dios o de una conciencia psicológica "directa" de Dios.

Con todo, no se debe ni exagerar, ni disminuir en vista de absurdas pretensiones el resultado de la investigación así restringida de la conciencia. En cuanto fenómeno del "ser ahí" no es la conciencia ningún hecho que se ponga delante, a veces, como "ante los ojos". La conciencia sólo *"es"* en la forma de ser del "ser ahí", y como *factum* sólo se denuncia en cada caso en y con la existencia fáctica. El exigir una "prueba empírica inductiva" de la "efectividad" de la conciencia y de la legitimidad de su "voz" descansa en una tergiversación ontológica del fenómeno. En esta tergiversación incurre también toda desdeñosa crítica de la conciencia como algo que no es un "hecho universalmente comprobado y comprobable", sino que sólo se pone delante en ciertos momentos. El *factum* de la conciencia se resiste en absoluto a someterse a tales pruebas y contrapruebas. Lo cual no es ningún defecto, sino tan sólo la señal distintiva de su heterogeneidad ontológica por respecto a lo "ante los ojos" en el mundo circundante.

La conciencia da a comprender "algo", *abre.* De esta caracterización formal surge la indicación de reducir el fenómeno al *"estado de abierto"* del "ser ahí". Esta constitución fundamental del ente que somos en cada caso nosotros mismos está integrada por el encontrarse, el comprender, la caída y el habla. El análisis a fondo de la conciencia desemboza en ella una "vocación". El "vocar" es un modo del *habla.* La vocación de la conciencia tiene el carácter de una "invocación" del "ser ahí" a su "poder ser sí mismo" más peculiar, y ello en el modo de una "avocación" al "ser deudor" más peculiar.

Esta exégesis existenciaria está necesariamente lejos de la comprensividad óntica y cotidiana, bien que ponga de manifiesto los fundamentos ontológicos de lo que ha comprendido siempre dentro de ciertos límites y ha reducido a un concepto como "teoría" de la conciencia la interpretación vulgar de ésta. De aquí que la exégesis existenciaria haya menester de que se la verifique mediante una crítica de esta interpretación vulgar. Del fenómeno

puesto de manifiesto puede inferirse hasta qué punto atestigüe un "poder ser" propio del "ser ahí". A la vocación de la conciencia responde un posible oír. El comprender la invocación se desemboza como un "querer tener conciencia". Mas en este fenómeno hay aquel buscado hacer existencialmente la elección de un "ser sí mismo" que llamamos, de acuerdo con su estructura existenciaria, el "estado de resuelto". Con esto queda trazada la serie de los análisis de este capítulo: los fundamentos ontológico-existenciarios de la conciencia (§ 55); el carácter de vocación de la conciencia (§ 56); la conciencia como vocación de la cura (§ 57); el comprender la invocación y la deuda (§ 58); la exégesis existenciaria de la conciencia y la interpretación vulgar de ésta (§ 59); la estructura existenciaria del "poder ser" propio atestiguado en la conciencia (§ 60).

§ 55. Los fundamentos ontológico-existenciarios de la conciencia

El análisis de la conciencia toma su punto de partida de un rasgo indiferente de este fenómeno: que en algún modo da a comprender algo a alguien. La conciencia abre y por tanto pertenece al círculo de los fenómenos existenciarios que constituyen el *ser del "ahí"* como "estado de abierto".[1] Las estructuras, más generales, del encontrarse, el comprender, el habla y la caída quedaron expuestas. El poner la conciencia en conexión con estos fenómenos no debe entenderse en el sentido de hacer una aplicación esquemática de las estructuras allí obtenidas a un "caso" particular del abrir el "ser ahí". La exégesis de la conciencia no sólo hará avanzar el análisis anterior del "estado de abierto" del "ahí", sino que lo tomará en forma más original mirando al ser propio del "ser ahí".

Mediante el "estado de abierto" es el ente que llamamos "ser ahí" en la posibilidad de *ser* su "ahí". Con su mundo "es" para sí mismo "ahí", y de tal suerte inmediata y regularmente, que se ha abierto el "poder ser" partiendo del "mundo" de que se cura. El "poder ser" bajo la forma del cual existe el "ser ahí" se ha entregado en cada caso ya a determinadas posibilidades. Y es así, porque es un ente yecto, "estado de yecto" que resulta abierto más o menos clara y penetrantemente por el "ser en un estado de ánimo". Al encontrarse (estado de ánimo) es inherente con igual originalidad el comprender. Gracias a ello "sabe" el "ser

[1] *Cf.* §§ 28 *ss.*, pp. 147 *ss.*

ahí" qué es de él en la medida en que se ha proyectado sobre posibilidades de sí mismo, o en que, absorbiéndose en el uno, dejó que se las ofreciera el público "estado de interpretado" de este. Pero este ofrecimiento se hace existenciariamente posible porque el "ser ahí", en cuanto "ser con" comprensor, puede *oír* a otros. Perdiéndose en la publicidad del uno y sus habladurías *deja de oír,* por oír al "uno mismo", al peculiar "sí mismo". Si es que ha de poderse hacer volver al "ser ahí" de este "estado de perdido" del dejar de oírse —y de poderse por obra de él mismo—, es necesario que pueda ante todo hallarse a sí mismo, a quien ha dejado de oír por *oír al* uno. Es necesario romper este "oír a", es decir, es necesario que el "ser ahí" mismo le dé la posibilidad de un oír que lo interrumpa. La posibilidad de semejante ruptura reside en el ser invocado directamente. La vocación rompe el oír el "ser ahí" al uno dejando de oírse a sí mismo cuando respondiendo a su carácter de vocación despierta un oír que se caracteriza por ser en todo lo contrario del oír del "estado de perdido". Mientras que este oír es esclavo del "ruido" de la múltiple ambigüedad de las habladurías cotidianamente "nuevas", necesita la vocación vocar sin ruido, sin ambigüedad y sin dar apoyo a la avidez de novedades. *Lo que da a comprender vocando de tal forma es la conciencia.*

Tomamos el vocar como un modo del habla. Ésta articula la comprensibilidad. La característica de la conciencia como vocación no es en manera alguna simplemente una "imagen", por ejemplo, como la del "tribunal de la conciencia" de Kant. Tan sólo no debemos dejar de ver que al habla y por ende a la vocación no le es esencial la fonación, la "voz". Todo expresarse en el sentido de emitir la voz supone ya el habla.[1] Si la interpretación cotidiana conoce una "*voz* de la conciencia", no se trata precisamente de una fonación que fácticamente no se da nunca, sino que se toma tal "voz" como el "dar a comprender". En la tendencia de la vocación a abrir hay la nota del choque, de la sacudida intermitente. Vocado se es desde la lejanía hacia la lejanía. Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo.

Pero con esta caracterización de la conciencia no se ha hecho más que esbozar el horizonte de fenómenos dentro del cual se debe llevar a cabo el análisis de la estructura existenciaria de la misma. No se compara el fenómeno con una vocación, sino que como habla que es se lo comprende por el "estado de abierto" constitu-

[1] *Cf.* § 34, pp. 179 *ss.*

tivo del "ser ahí". Esta manera de considerarlo evita desde un principio el camino que inmediatamente se ofrece a una exégesis de la conciencia: el reducir ésta a una de las facultades del alma, el entendimiento, la voluntad o el sentimiento, o el explicarla como un producto mixto de ellas. Ante un fenómeno de la índole de la conciencia salta a la vista lo insuficiente que es antropológico-ontológicamente el marco, flotante en el vacío, de una clasificación dada de las facultades del alma o de los actos personales.[1]

§ 56. El carácter de vocación de la conciencia

Al habla es inherente aquello sobre lo que habla. El habla da noticia de algo y la da en determinado respecto. De aquello sobre lo que habla saca lo que dice en cada caso como tal o cual habla, lo hablado en cuanto tal. En el habla en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al "ser ahí con" de otros, regularmente por la vía de la fonación en el lenguaje.

¿Qué es en la vocación de la conciencia aquello sobre lo que se habla, es decir, lo invocado? Patentemente, el "ser ahí" mismo. Esta respuesta es tan indiscutible como imprecisa. Si la vocación tuviese una meta tan vaga, no pasaría de ser en rigor una incitación hecha al "ser ahí" para que fijase la atención sobre sí. Pero

1 Además de las exégesis de la conciencia de Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, son de tomar en cuenta: M. Kähler, *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil,* 1978, y el artículo del mismo autor en la *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche.* También: A. Ritschl, *Über das Gewissen,* 1876, reimpreso en los *Gesammelte Aufsätze.* Neue Folge, 1896, pp. 177 *ss.* Y finalmente la monografía recién aparecida de H. G. Stoker, *Das Gewissen (Schriften zur Philosophie und Soziologie,* tomo II, editado por Max Scheler), 1925. Esta investigación, sumamente vasta, saca a luz una gran riqueza de fenómenos de la conciencia, caracteriza y critica las diversas formas posibles de tratar el fenómeno y contiene una bibliografía que no es completa en lo que respecta a la historia del concepto de conciencia. De la exégesis existenciaria que se hace en el texto se distingue la monografía de Stoker ya por su orientación y consiguientemente también por los resultados, a pesar de las varias coincidencias. Stoker rebaja de antemano el valor de las condiciones hermenéuticas de una "descripción" de la "conciencia dada con realidad objetiva", p. 3. Con ello se relaciona la confusión de los límites entre fenomenología y teología —en perjuicio de ambas. Sobre el fundamento antropológico de la investigación, que acepta el personalismo de Scheler, *cf.* la presente obra, § 10, pp. 57 *ss.* La monografía de Stoker representa, no obstante, un notable progreso respecto de la exégesis anterior de la conciencia, pero más por la amplia manera de tratar los fenómenos de la conciencia y sus ramificaciones que por el descubrimiento de las raíces ontológicas del fenómeno.

al "ser ahí" es esencialmente inherente ser, con el "estado de abierto" de su mundo, abierto para sí mismo, de manera que siempre ya *se comprende.* La vocación alcanza al "ser ahí" en este "comprenderse siempre ya", "curándose de" en el término medio cotidiano. El "uno mismo" del "ser con" otros "curándose de" es lo que resulta alcanzado por la vocación.

Y ¿a qué resulta el "uno mismo" invocado? Al *"sí mismo" peculiar.* No a lo que el "ser ahí" en el público "uno con otro" vale, puede, ni a aquello de que se cura, ni menos a aquello a que se ha asido, o en que se ha comprometido, o por lo que se ha dejado arrastrar. El "ser ahí" tal como es, comprendido mundanamente, para los otros y para sí mismo, resulta *pasado por alto* en esta invocación. La vocación dirigida al "sí mismo" no tiene la menor noción de todo ello. Por ser sólo el "mismo" del "uno mismo" lo invocado y lo traído a oír, es por lo que se hunde entero el "uno". El *pasar por alto* la vocación al uno y al público "estado de interpretado" del "ser ahí" no significa en manera alguna que la vocación no *alcance también* al uno. Justamente *en el pasar por alto* lanza la vocación al uno afanoso de pública consideración en la insignificancia. Pero el "mismo", despojado, en la invocación, de este refugio y guarida, resulta traído por la vocación a sí mismo.

Al "mismo" resulta invocado el "uno mismo". Aunque no al "mismo" que puede tornarse "objeto" de un juicio, ni al "mismo" de la disolución, excitadamente ávida de novedades y sin sostén, de su "vida interior", ni al "mismo" de una pasmada consideración "analítica" de estados del alma y de las facultades en que éstos se fundan. La invocación del "mismo" en el "uno mismo" no empuja a éste a sumirse en un su interior, a fin de que se cierre al "mundo exterior". Todas estas cosas las salta y las disipa la vocación, para invocar únicamente al "mismo", que sin embargo no es de otro modo que en el del "ser en el mundo".

Pero ¿cómo precisar lo *hablado* en esta habla? ¿*Qué* "voca" la conciencia "a" lo invocado? Tomadas las cosas con rigor— nada. La vocación no enuncia nada, no da noticia alguna de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Menos que nada aspira a suscitar en el "mismo" invocado un "soliloquio". "Al" "mismo" invocado no se le "voca" *nada,* sino que es "avocado" a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar "poder ser". Respondiendo a su tendencia como vocación, ésta no dispone al "mismo" invocado a llevar a cabo una "acción", sino que como avocación a volverse hacia el más peculiar *"poder* ser sí

mismo" es un "pre(=previo)-vocar" al "ser ahí" a sus más peculiares posibilidades.

La vocación carece de toda clase de fonación. Mucho menos se formula en palabras —y sin embargo resulta todo menos oscura e imprecisa. *La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar.* Así no sólo no pierde nada de perceptibilidad, sino que fuerza al "ser ahí" invocado y avocado a recluirse en la silenciosidad de sí mismo. La falta de una formulación verbal de lo vocado en la vocación no hunde al fenómeno en la imprecisión de una "voz" misteriosa, sino que sólo indica que el comprender lo "vocado" no debe aferrarse a esperar una comunicación ni nada semejante.

Lo que abre la vocación es a pesar de ello inequívoco, aunque en el "ser ahí" individual experimente una diversa interpretación según las posibilidades de comprender del "ser ahí" de que se trate. La aparente imprecisión del contenido de la vocación no puede hacer que se deje de ver la segura *dirección* de la vocación misma. Ésta ni siquiera ha menester de buscar tanteando al que debe ser invocado, no ha menester de ninguna señal distintiva de si es él el mentado o no. Las "ilusiones" no surgen en la conciencia de un equi-vocarse la vocación, sino sólo de la forma en que se *oye* ésta cuando, en lugar de comprendérsela propiamente, el "uno mismo" la arrastra a un soliloquio "activo", desviándola de su tendencia a abrir.

Lo que hay que retener es esto: la vocación con que caracterizamos la conciencia es la invocación del "uno mismo" en su "mismo"; en cuanto a tal invocación, es la avocación del "mismo" a su "poder ser sí mismo" y con ello un prevocar al "ser ahí" a sus posibilidades.

Una exégesis ontológicamente suficiente de la conciencia sólo la obtenemos, empero, en el caso de que sea posible poner en claro no sólo *quién* es el vocado por la vocación, sino *quién* es el que *voca*, cómo se conduce el invocado relativamente al vocador, cómo haya de tomarse ontológicamente esta "relación" en cuanto relación del orden del *ser*.

§ 57. La conciencia como vocación de la cura

La conciencia avoca al "sí mismo" del "ser ahí" a salir del "estado de perdido" en el "uno". El "sí mismo" invocado sigue indeterminado y vacío en su "qué". Aquello como "qué" se comprende el "ser ahí" inmediata y regularmente en la interpre-

tación que parte de aquello de que se cura, lo pasa la vocación por alto. Y sin embargo es el "sí mismo" alcanzado inequívoca e intransferiblemente. No sólo el invocado resulta mentado por la vocación "sin acepción de su persona"; también el vocador permanece en una sorprendente indeterminación. No sólo rehusa éste la respuesta a las preguntas acerca del nombre, clase, origen y consideración, sino que, y a pesar de que en la vocación no se disfraza en manera alguna, no da ni siquiera la menor posibilidad de hacerlo familiar dentro de una comprensión del "ser ahí" de orientación "mundana". El vocador de la vocación —tal es inherente a su carácter fenoménico— mantiene lejos de sí todo darse a conocer. Es contrario a la forma de su ser dejarse arrastrar a un considerar y hablar sin sentido. No es que la peculiar indeterminación e imposibilidad de determinación del vocador no sea nada, sino que es un carácter *positivo.* Denota que el vocador se agota únicamente en el avocar a...; que el vocador quiere ser *oído sólo en cuanto tal* y no enfrascado en una conversación. Pero ¿no es entonces conforme con el fenómeno el que se deje de preguntar al vocador quién es él? Por lo que respecta al oír existencialmente a la vocación fáctica de la conciencia, así es, en efecto; pero no por lo que respecta al análisis existenciario de la facticidad del vocar y de la existenciariedad del oír.

Pero ¿es que hay necesidad alguna de hacer aún expresamente la pregunta de *quién* voca? ¿No se responde por lo que respecta al "ser ahí" tan inequívocamente como la pregunta acerca del invocado en la vocación? *El "ser ahí" voca en la conciencia a sí mismo.* Esta comprensión del vocador puede estar más o menos despierta en el fáctico oír la vocación. Ontológicamente no basta, empero, en manera alguna la respuesta de que el "ser ahí" es el vocador y el invocado *a la vez.* ¿No "es", entonces, el "ser ahí" en cuanto invocado de otra manera "ahí" que en cuanto vocador? ¿Funciona acaso como vocador el más peculiar "poder ser sí mismo"?

La vocación no resulta nunca, en realidad, ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha *por nosotros mismos.* Voca "algo", sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad. Por otra parte no viene la vocación, sin duda alguna, de otro que sea conmigo en el mundo. La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí.

Este dato fenoménico no es para omitido. Se lo tomó en cuenta desde el principio para la aclaración de la "voz" como una

potencia extraña que penetra en el "ser ahí". Insistiendo en esta dirección de la interpretación, se le supone innegable a la potencia un poseedor o se toma la potencia misma como una persona que se da a conocer (Dios). A la inversa, también se intenta rechazar esta explicación del vocador como la manifestación de una potencia extraña, explicando "biológicamente" y anulando con ello la conciencia en general. Ambas explicaciones saltan precipitadamente por encima de los datos fenoménicos. El proceder resulta facilitado por una tesis ontológicamente dogmática que lo dirige tácitamente: lo que *es*, es decir, tan efectivamente como es la vocación, tiene que ser *"ante los ojos"*; lo que no se deja probar como objetivamente "ante los ojos" *no es* en absoluto.

Frente a esta precipitación metódica se trata no sólo de fijar los datos fenoménicos en general —que la vocación, viniendo de mí sobre mí, se dirige a mí—, sino también de fijar la caracterización ontológica del fenómeno que hay en ellos como un fenómeno *del "ser ahí"*. La constitución existenciaria de *este* ente es lo único que puede ofrecer el hilo conductor adecuado para hacer la exégesis de la forma de ser del "algo" que voca.

¿Señala el análisis de la constitución del ser del "ser ahí" hecho hasta aquí un camino por el que hacer ontológicamente comprensible la forma de ser del vocador y con ella la del vocar mismo? La circunstancia de que la vocación no sea hecha expresamente *por mí*, antes bien voque "algo", no autoriza todavía a buscar al vocador en un ente cuya forma de ser no sea la del "ser ahí". Éste existe en cada caso fácticamente. No es un proyectarse flotante en el vacío, sino que definido por el "estado de yecto" como *factum* del ente que él es, ha sido en cada caso ya y sigue siendo constantemente entregado a la responsabilidad de la existencia. Pero la facticidad del "ser ahí" se diferencia esencialmente de la efectividad de algo "ante los ojos". El "ser ahí" existente no se hace frente a sí mismo como algo "ante los ojos" dentro del mundo. El "estado de yecto" tampoco está adherido al "ser ahí" como un carácter inaccesible y sin importancia para su existencia. En cuanto yecto, es el "ser ahí" yecto *en la existencia*. Existe como un ente que ha de ser como es y puede ser.

El *por qué* del *que* es fácticamente puede ser oculto; el *que* mismo es, empero, abierto para el "ser ahí". El "estado de yecto" del ente es inherente al "estado de abierto" del "ahí" y se desemboza constantemente en el encontrase del caso. Éste pone al "ser ahí" más o menos expresa y propiamente ante su "que es

y ha de ser, pudiendo ser, como el ente que es". Pero regularmente *cierra* el estado de ánimo el "estado de yecto". El "ser ahí" huye ante éste a la fácil y presunta libertad del "uno mismo". Esta huida se caracterizó como huida ante la inhospitalidad que define en el fondo al singularizado "ser en el mundo". La inhospitalidad se desemboza propiamente en el fundamental encontrarse de la angustia, y en cuanto "estado de abierto" más elemental del "ser ahí" yecto pone al "ser en el mundo" de éste ante la nada del mundo, ante la cual se angustia el "ser ahí" en la angustia por el más peculiar "poder ser". *¿Y si fuese el "ser ahí" que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el vocador de la vocación de la conciencia?*

En contra no habla nada; a favor, todos los fenómenos puestos de manifiesto hasta aquí como característicos del vocador y de su vocar.

Quién es el vocador no resulta determinable "mundanamente" por medio de *nada*. Es el "ser ahí" en su inhospitalidad, original y yecto "ser en el mundo" como "no en su casa", el nudo hecho de "que" se es en la nada del mundo. El vocador no es familiar al cotidiano "uno mismo" —es para éste algo así como una "voz" *extraña*. ¿Qué podría ser más extraño al uno, perdido en el múltiple "mundo" de que se cura, que el "sí mismo" singularizado en sí en la inhospitalidad y yecto en la nada? "Algo" voca y, sin embargo, no da a oír, al oído ávido de novedades "curándose de", nada que pueda decirse a otros y de que pueda hablarse y hablarse públicamente. Pero ¿de qué podría dar noticia el "ser ahí" sumido en la inhospitalidad de su ser yecto? ¿*Qué* otra cosa le queda que el "poder ser" peculiar de él mismo y desembozado en la angustia? ¿Cómo vocará de otra manera que como avocación a volverse hacia este "poder ser", que es lo único en que le va algo?

La vocación no da noticia de acaecimiento alguno y voca sin fonación alguna. La vocación habla en el modo inhóspito del *callar*, y sólo habla de esta forma porque la vocación no voca al invocado a engolfarse en las públicas habladurías del uno, sino *a retroceder desde ellas a la silenciosidad del "poder ser" existente*. Y ¿en qué radica la fría e inhóspita seguridad, todo menos comprensible de suyo, con que el vocador alcanza al invocado, sino en que el "ser ahí" singularizado en sí en su inhospitalidad es absolutamente único para sí mismo? ¿Qué le impide tan radicalmente al "ser ahí" el hacer uso de la posibilidad de comprenderse mal y desconocerse, viéndose bajo cualquier otro punto de vista, sino el estar abandonado al estar entregado a sí mismo?

La inhospitalidad es la forma fundamental, si bien cotidianamente encubierta, del "ser en el mundo". El "ser ahí" mismo voca, como conciencia, desde el fondo de este ser. En "algo me voca" es una señalada habla del "ser ahí". La vocación con el tono afectivo de la angustia hace posible por primera vez al "ser ahí" el proyectarse a sí mismo sobre su más peculiar "poder ser". La vocación de la conciencia comprendida existenciariamente es lo que da a conocer por primera vez lo que en un lugar anterior[1] se afirmó simplemente: la inhospitalidad persigue al "ser ahí" y amenaza su "estado de perdido" olvidado de sí mismo.

La afirmación: el "ser ahí" es el vocador y el invocado a la vez, ha perdido ahora su vaciedad formal y su carácter de comprensible de suyo. *La conciencia se revela como la vocación de la cura*: el vocador es el "ser ahí" que se angustia, en el "estado de yecto" ("ser-ya-en..."), por su "poder ser". El invocado es justamente este "ser ahí", avocado a volverse hacia su más peculiar "poder ser" ("pre-ser-se..."). Y avocado es el "ser ahí" por la invocación a salir de la caída en el uno ("ser--ya-cabe" el mundo de que se cura). La vocación de la conciencia, es decir, ésta misma tiene su posibilidad ontológica en la circunstancia de que el "ser ahí" es, en el fondo de su ser, cura.

No es menester, pues, acudir a potencias de forma de ser distinta de la del "ser ahí", sobre todo dado que el recurrir a ellas está tan lejos de aclarar la inhospitalidad de la vocación, que más bien la anula. ¿No está la razón de ser de las erradas "explicaciones" de la conciencia en último término en que ya para fijar los datos fenoménicos de la vocación se lanza una mirada *demasiado corta* y se toma tácitamente por anticipado el "ser ahí" en una forma ontológica determinada o indeterminada, pero accidental? ¿Por qué pedir información a potencias extrañas antes de asegurarse de que desde el comienzo del análisis no se estimó *demasiado bajo* el ser del "ser ahí", es decir, no se dio por supuesto que es un sujeto inofensivo, que se pone delante de algún modo y está pertrechado de una conciencia personal?

Y sin embargo, en la interpretación del vocador —que visto mundanamente es "nadie"— como una potencia, parece haber el imparcial reconocimiento de algo que "se encuentra delante objetivamente". Pero bien mirada, sólo es esta interpretación una huida ante la conciencia, una escapatoria del "ser ahí" con la que éste se desliza a través de la delgada pared que, por decirlo

[1] *Cf.* § 40, p. 209.

así, separa al uno de la inhospitalidad de su ser. La mentada interpretación de la conciencia pasa por reconocer la vocación en el sentido de una "voz" "universalmente" válida o que no habla de un modo "meramente subjetivo". Más aún, esta conciencia "universal" es elevada a la dignidad de una "conciencia del mundo" que con arreglo a su carácter fenoménico es sin embargo un "algo" y un "nadie", o sea, aquello que en el "sujeto" individual "habla" como el repetido algo indeterminado.

Pero esta "conciencia pública" —¿qué otra cosa es que la "voz" del uno? La dudosa invención de una "conciencia del mundo" sólo pudo ocurrírsele al "ser ahí" *porque* la conciencia es en el fondo y por esencia *en cada caso la mía*. Y esto no sólo en el sentido de que en cada caso resulte invocado el más peculiar "poder ser", sino porque la vocación viene del ente que en cada caso soy yo mismo.

Con la anterior exégesis del vocador, que se limita a ser fiel al carácter fenoménico del vocar, no se menoscaba la "potencia" de la conciencia, ni se la hace meramente subjetiva. Por lo contrario: se pone tanto más al descubierto lo inexorable e inequívoco de la vocación. A la "objetividad" de la invocación sólo se le hace justicia cuando la exégesis le respeta su "subjetividad", que es lo que le rehusa al "uno mismo" el predominio.

Sin embargo, se le hará a la expuesta exégesis de la conciencia como vocación de la cura esta réplica: ¿puede tener valor probatorio una interpretación de la conciencia que tanto se aleja de la "experiencia natural"? ¿Cómo puede funcionar la conciencia como *invocadora* a volverse hacia el más peculiar "poder ser", si inmediata y regularmente sólo *reprende y pone en guardia*? ¿"Habla" la conciencia con tan imprecisa vaciedad de un más peculiar "poder ser" y no más bien en precisa y concreta referencia a yerros u omisiones cometidos o planeados? ¿Procede el afirmado invocar de los "remordimientos" o de la "tranquilidad de conciencia"? ¿Da la conciencia en algún momento algo positivo o no funciona más bien solamente en forma de crítica?

Lo justo de semejantes reparos es indicutible. De una exégesis de la conciencia cabe pedir, en efecto, que "uno" reconozca en ella el fenómeno en cuestión tal como se lo experimenta cotidianamente. Pero dar satisfacción a esta exigencia no significa reconocer en la comprensión óntica vulgar de la conciencia la última instancia de una exégesis ontológica. Por otra parte son prematuros los reparos aducidos en cuanto que todavía no ha llegado a su meta el análisis de la conciencia a que se refieren.

Hasta aquí se intentó simplemente hacer remontar la conciencia *como fenómeno del "ser ahí"* a la constitución ontológica de este ente. Ello debía servir de preparación para resolver el problema de hacer comprensible la conciencia como una *atestiguación del poder ser más peculiar del "ser ahí"* entrañado en este mismo.

Pero lo que atestigua la conciencia sólo llega a quedar determinado por completo cuando se ha acotado con suficiente claridad qué carácter no puede menos de tener el *oír* que responde genuinamente al vocar. El comprender *propio* que "sigue" a la vocación no es un mero accesorio que se adiciona al fenómeno de la conciencia, un proceso que se inicia y que puede también no producirse. Únicamente partiendo *del* comprender la invocación y a una *con* ello es posible adueñarse de la *plena* vivencia de la conciencia. Si el vocador y el invocado es en cada caso el peculiar "ser ahí" *mismo a la vez,* entonces se tiene en todo dejar de oír la vocación, con todo oír*se* mal, una *determinada forma de ser* del "ser ahí". Una vocación flotante en el vacío a la que "nada sigue" es, existenciariamente vista, una ficción imposible. "Que *nada* sigue" significa bajo el punto de vista del "ser ahí" algo *positivo.*

Así, únicamente el análisis del comprender la vocación puede conducir a la dilucidación explícita de aquello *que da a comprender la vocación.* Pero únicamente también con la anterior caracterización ontológica general de la conciencia se da la posibilidad de concebir existenciariamente el "deudor" vocado en la conciencia. Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia son unánimes en reconocer que la "voz" de la conciencia "habla" en alguna forma de una "deuda".

§ 58. El comprender la invocación y la deuda

Para apresar fenoménicamente lo oído en el comprender la invocación hay que volver de nuevo a ésta. El invocar al "uno mismo" significa avocar al más peculiar "sí mismo" a volverse a su "poder ser", y esto en cuanto "ser ahí", es decir, "ser en el mundo" "curándose de" y "ser con" otros. La exégesis existenciaria de aquello a lo que avoca la vocación, si ella comprende bien sus problemas y sus posibilidades metódicas, no puede pretender acotar ninguna posibilidad particular y concreta de la existencia. No es lo vocado en cada caso existencialmente al "ser ahí" lo que se puede ni se pretende fijar, sino aquello que es *inhe-*

rente a la condición existenciaria de posibilidad del "poder ser" fácticamente en cada caso.

El comprender la vocación oyéndola existencialmente es tanto más propia cuanto más irreferentemente oye y comprende el "ser ahí" *su* ser invocado, o cuanto menos aquello que se dice, que se oye y de que se trata pervierte el sentido de la vocación. Y ¿qué es lo que hay esencialmente en la propiedad del comprender la invocación? ¿Qué es lo que en la vocación es *dado* esencialmente a comprender en cada caso, aun cuando no siempre fácticamente comprendido?

A esta pregunta hemos dado ya respuesta con la tesis: la vocación no "dice" *nada* de que quepa hablar y hablar; no da cuenta alguna de acontecimcientos. La vocación pone al "ser ahí" *ante* su "poder ser", y esto como vocación que *sale de* la inhospitalidad. El vocador es ciertamente indeterminado —pero el lugar desde donde voca no resulta indiferent. para el vocar. Este lugar —la inhospitalidad de la singularización yecta— es co-vocado en el vocar, es decir, coabierto en él. El lugar de donde procede el vocar en el prevocar a... es el lugar adonde se dirige el retrovocar. La vocación no da a comprender ningún "poder ser" ideal, universal: abre el "poder ser" como el "poder ser" singularizado en cada caso del "ser ahí" del caso. El carácter de abrir que tiene la vocación sólo queda plenamente determinado si comprendemos la vocación como retrovocación que prevoca. Es buscando la orientación en la vocación así tomada como hay que preguntar qué es *lo que* ella da a comprender.

Pero ¿no se responde con más facilidad y seguridad la pregunta acerca de lo que dice la vocación, remitiendo "simplemente" a lo que se oye o se deja de oír en toda experiencia de conciencia, a saber, que la vocación tacha al "ser ahí" de "deudor", o, como en la conciencia que pone en guardia, alude a un posible "deudor", o, como tranquilidad de conciencia, ratifica el "no ser consciente de deuda alguna"? ¡Si este "deudor" "unánimemente" experimentado en las experiencias e interpretaciones de la conciencia no tomase tan diversas formas! E incluso en el caso de que el sentido de este "deudor" se prestara a que se lo tomase por único, seguiría en la oscuridad el *concepto existenciario* de este "ser deudor". Pero si el "ser ahí" se tacha a sí mismo de "deudor", ¿de dónde cabrá sacar la idea de la "deuda", si no es de la exégesis del "ser ahí"? De nuevo se alza, pues, la pregunta: *¿quién dice cómo somos deudores y qué significa deuda?* No es posible forjarse arbitrariamente la idea de la deuda,

imponiéndola por la fuerza al "ser ahí". Pero si en general es posible una comprensión de la esencia de la deuda, esta posibilidad ha de estar diseñada en el "ser ahí". ¿Cómo encontrar el rastro capaz de conducir a desembozar el fenómeno? Todas las investigaciones ontológicas de fenómenos como deuda, conciencia, muerte, tienen que partir de aquello que la interpretación cotidiana del "ser ahí" "dice" sobre ellos. En la forma de ser del "ser ahí" que es la caída está implícito al par el que su interpretación tenga regularmente una "orientación" *impropia* y no dé en la "esencia", por serle extraño el planteamiento ontológico originalmente adecuado de las cuestiones. Pero en todo ver errado hay desembozadas también indicaciones acerca de la "idea" original del fenómeno. Mas ¿de dónde tomaremos el criterio para juzgar del sentido existenciario original del "deudor"? De que este "deudor" emerge como predicado del "yo soy". ¿Entrará acaso lo que en una interpretación impropia se comprende como "deuda" en el ser del "ser ahí" en cuanto tal, de tal suerte que éste *sea* ya, desde el momento en que existe fácticamente en cada caso, también deudor?

El apelar al "deudor" unánimemente oído aún no es por ende la respuesta a la pregunta acerca del sentido existenciario de lo vocado en la vocación. Es necesario formar el concepto de esto, para poder hacer comprensible lo que significa el "deudor" vocado, por qué y cómo yerra su significación la interpretación cotidiana.

La cotidiana comprensividad toma el "ser deudor" inmediatamente en el sentido de "adeudar", de "tener una cuenta pendiente con alguien". Se tiene que devolver a otro algo a que él tiene derecho. Este "ser deudor", en el sentido de *"tener una deuda"*, es un modo del "ser con" otros en el campo del "curarse de" bajo la forma de aportar, proporcionar. Modos de semejante "curarse de" son también el sustraer, el quedarse con lo prestado, el reservarse, el quitar, el robar, es decir, el no dar satisfacción en alguna forma al derecho de propiedad de los otros. El "ser deudor" en esta forma se refiere a *aquello de que cabe curarse.*

"Ser deudor" tiene también la significación de *"tener la culpa de"*, es decir, ser causa o autor de algo o "ser ocasión" de que se haga algo. En el sentido de este "tener la culpa" de algo se puede "ser deudor" sin "adeudar" nada a otro o "endeudarse" en nada con otros. A la inversa, se puede adeudar algo a otro, sin tener uno mismo la culpa de ello. Un tercero puede "contraer deudas" "por mí" con otros.

Estas significaciones vulgares del "ser deudor" en el sentido del "tener una deuda con" y el "tener la culpa de" pueden conjugarse, determinando una conducta que llamamos *"hacerse deudor"*, es decir, lesionar un derecho y hacerse punible por tener la culpa de tener una deuda. La exigencia a la que no se da satisfacción no necesita forzosamente, empero, referirse a la propiedad; puede afectar al público "uno con otro" en general. Pero el "hacerse deudor" en este sentido de la lesión jurídica puede tener al par el carácter de un *"hacerse deudor por respecto a otros"*. Esto no es obra de la lesión jurídica en cuanto tal, sino de que yo tenga la culpa de que el otro resulte amenazado o extraviado en su "existencia" o hasta privado de ella. Este hacerse deudor por respecto a otros es posible sin lesión de la ley "pública". El concepto formal del "ser deudor" en el sentido del haberse hecho deudor por respecto a otro puede definirse, pues, así: *ser el fundamento* de una deficiencia en el "ser ahí" de otro, de tal suerte que este mismo "ser el fundamento" se presente como "deficiente" en cuanto a su finalidad. Esta deficiencia es el no haber dado satisfacción a una exigencia que afecta al existente "ser con" otros.

Quede indeciso cómo surjan semejantes exigencias y de qué modo deba concebirse su carácter de exigencia y de ley sobre la base de este origen. En todo caso es el *"ser deudor"* en el sentido últimamente mencionado, de lesión de una "exigencia moral" *una forma del ser del "ser ahí"*. Esto es sin duda también cierto del "ser deudor" en el sentido del "hacerse punible", del "tener una deuda" y de todo "tener la culpa de". También éstas son maneras de conducirse el "ser ahí". Tomando el "cargado con una deuda moral" como una "cualidad" del "ser ahí", se dice poco todavía. Es más bien lo contrario, que con ello no se hace sino patentizar que esta caracterización no basta para deslindar ontológicamente de las anteriores maneras de conducirse esta clase de "determinación del ser" del "ser ahí". El concepto de la deuda moral está tan poco aclarado ontológicamente, que pudieron ser y siguen siendo imperantes interpretaciones de este fenómeno que incluyen en el concepto del mismo la idea de la punibilidad e incluso del "tener una deuda con...", y hasta que lo definen partiendo de estas ideas. Pero con todo ello se retrotrae el "deudor" al círculo del "curarse de" en el sentido del equitativo saldar cuentas.

La aclaración del fenómeno de la "deuda", que no necesita forzosamente referirse al "tener una deuda" y la lesión del dere-

cho, sólo cabe lograrla preguntando ante todo radicalmente por el *"ser* deudor" del "ser ahí", es decir, concibiendo la idea de "deudor" sobre la base de la forma de ser del "ser ahí".

A este fin hay que *formalizar* la idea de "deudor" hasta un punto en que se *eliminen* los fenómenos de deuda vulgares, referentes al "ser con" otros "curándose de". Es necesario no sólo elevar la idea de la deuda por encima del círculo del "curarse de" que salda cuentas, sino también desprenderla de la referencia a un deber y una ley faltando a los cuales carga alguien con una deuda. Pues también aquí sigue presentándose necesariamente la deuda como una *deficiencia,* como la falta de algo que puede y debe ser. Pero faltar quiere decir "no ser ante los ojos". La deficiencia en el sentido de "no ser ante los ojos" algo debido es una determinación del ser de lo "ante los ojos". En este sentido no puede esencialmente faltar nada en la existencia, no porque ésta sea perfecta, sino porque el carácter de su ser resulta distinto de todo "ser ante los ojos".

Sin embargo, entra en la idea de "deudor" la nota del "no". Si el "deudor" ha de poder ser una determinación de la existencia, brota con ello el problema ontológico de aclarar existenciariamente el *"carácter de 'no'"* de este "no". Es inherente además a la idea de "deudor" lo que se expresa indiferentemente en el concepto de culpa como "tener la culpa de": el "ser el fundamento" de... Definimos, pues, la idea existenciaria formal del "deudor" así: ser el fundamento de un ser determinado por un "no" —es decir, *"ser el fundamento" de un "no ser".* Si la idea del "no" que entra en el concepto de la deuda existenciariamente comprendida excluye la referencia a algo "ante los ojos", ya posible, ya exigido; si por ende no se debe en general medir al "ser ahí" por lo "ante los ojos" ni lo válido, por lo que no es él mismo o por lo que no es a *su* modo, es decir, por lo que no *existe,* desaparece, por respecto al "ser fundamento" de una deficiencia, la posibilidad de saldar la cuenta de aquello mismo que así "es fundamento" como "deficiente". No cabe en absoluto hacer una cuenta retrospectiva desde una deficiencia "causada" en forma ajustada al "ser ahí", o desde el incumplimiento de una exigencia, hasta el "ser deficiente" de la "causa". El "ser fundamento" de... no necesita tener el mismo carácter de "no" que la privación fundada en él y de él surgente. El fundamento ni siquiera necesita recibir retroactivamente su "no ser" de lo fundamentado por él. Pero esto implica entonces lo siguiente: *el "ser deudor" no es el resultado de un hacerse deudor, sino a la*

inversa: ningún hacerse deudor es posible sino "sobre el fundamento" de un original "ser deudor". ¿Puede mostrarse algo semejante en el ser del "ser ahí" y cómo es ello sencillamente posible en sentido existenciario?

El ser del "ser ahí" es la cura. Ésta abarca la facticidad (el "estado de yecto"), la existencia (la proyección) y la caída. Siendo, es el "ser ahí" yecto, *no* puesto por sí mismo en su "ahí". Siendo, es determinado como "poder ser" que es inherente a sí mismo y sin embargo *no* se ha dado como él mismo por peculiar. Existiendo, no retrocede nunca más allá de su "estado de yecto", de manera que pudiera en cada caso despedir expresa y exclusivamente de *su "ser* sí mismo" y trasferir al "ahí" semejante "que es y ha de ser." Pero el "estado de yecto" no yace más allá de él como un suceso efectivamente acaecido y dejado caer de nuevo por el "ser ahí" con el que sucedió, sino que el *"ser ahí" es* constantemente —mientras es—, en cuanto cura, ese su "que". *En cuanto es este ente,* entregado a la responsabilidad del cual, y únicamente así, puede existir como el ente que él es, *es, existiendo,* el fundamento de "su poder ser". Aunque *él mismo no* ha puesto el fundamento, descansa sobre su peso, que le hace patente como una carga el estado de ánimo.

Y ¿cómo *es* este fundamento yecto? Únicamente proyectándose sobre posibilidades en las cuales es yecto. El "sí mismo" que en cuanto tal ha de poner el fundamento de sí mismo no puede hacerse dueño *nunca* de este fundamento y sin embargo ha de tomar sobre sí existiendo el "ser fundamento". Ser el fundamento peculiar y yecto es el "poder ser" que le va a la cura.

"Siendo fundamento", es decir, existiendo como yecto, queda constantemente el "ser ahí" a la zaga de sus posibilidades. El "ser ahí" no es nunca existente *antes* de su fundamento, sino en cada caso sólo partiendo *de él* y *en cuanto es él.* "Ser fundamento" quiere decir, según esto, *no* ser dueño *nunca* y "desde el fundamento", del más peculiar ser. Este "no" es inherente al sentido existenciario del "estado de yecto". "Siendo fundamento", *es* el "ser ahí" mismo un "no ser" de sí mismo. "No ser" no significa en manera alguna "no ser ante los ojos", "no subsistir", sino que significa un "no" que constituye este *ser* del "ser ahí", su "estado de yecto". El carácter de "no" de este "no" se define existenciariamente así: siendo *"sí mismo"* es el "ser ahí" el ente yecto *como* "sí mismo". *No por* sí mismo, sino *a* sí mismo *despedido* del fundamento, para ser en el sentido de *ser éste.* El "ser ahí" no es él mismo el fundamento de su ser en el sentido

de que este fundamento surja sólo de la peculiar proyección, pero sí que es, en cuanto "ser sí mismo", el *ser* del fundamento. Éste no es nunca sino fundamento de un ente cuyo ser ha de tomar sobre sí el "ser fundamento".

El "ser ahí" es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que se comprende partiendo de posibilidades, y comprendiéndose de esta forma, es el ente yecto. Pero esto implica: "pudiendo ser", está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente *no* es otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial. La proyección no es sólo determinada como yecta en cada caso por el "no ser" del "ser el fundamento", sino que en cuanto *proyección* es ella misma esencialmente "no ser". Esta determinación no significa a su vez en manera alguna la propiedad óntica de lo "fracasado" o "sin valor", sino un ingrediente constitutivo, existenciario, de la estructura del ser del proyectar. El mentado "no ser" es inherente al ser en libertad el "ser ahí" para sus posibilidades existenciales. Pero la libertad sólo *es* en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras.

En la estructura del "estado de yecto" tanto como en la de la proyección entra esencialmente un "no ser". Y él es el fundamento de la posibilidad del "no ser" del "ser ahí" *im*propio en la caída bajo la especie de la cual es fácticamente ya en cada caso. *La cura misma está transida de "no ser" de un cabo a otro en su misma esencia.* La cura —el ser del "ser ahí"— quiere decir, según esto, en cuanto proyección yecta: el "ser el fundamento" de un "no ser", afectado él mismo por éste. Y esto significa: *el "ser ahí" es en cuanto tal deudor,* si es por otra parte justa la definición existenciaria formal de la deuda como el "ser el fundamento" de un "no ser".

El "no ser" existenciario no tiene en manera alguna el carácter de una privación, de una deficiencia relativamente a un exaltado ideal que no se alcanza en el "ser ahí", sino que el ser de este ente es, *antes* de todo lo que puede proyectar y por lo regular alcanza a veces, y *en cuanto proyectar,* ya "no ser". Este "no ser" tampoco aparece por tanto ocasionalmente en el "ser ahí" adhiriéndose a él como una oscura cualidad de que, una vez suficientemente avanzado, pudiera despojarse.

Ello no obstante, sigue siendo todavía oscuro el *sentido ontológico del carácter de "no"* de este "no ser" existenciario. Pero esto es también cierto *de la esencia ontológica del "no" en general.* Sin duda que ontología y lógica le han pedido mucho al

"no", haciendo con ello parcialmente visibles sus posibilidades, sin desembozarlo ontológicamente a él mismo. La ontología se encontró con el "no" e hizo uso de él. Pero ¿es tan comprensible de suyo que todo "no" signifique algo negativo en el sentido de una deficiencia? ¿Está agotado su carácter positivo con constituir el "tránsito"? ¿Por qué busca toda dialéctica su refugio en la negación, sin fundamentar dialécticamente el procedimiento *mismo,* ni siquiera poder plantearlo como problema? ¿Se ha visto jamás un problema en el *origen ontológico* del "no", o se han buscado siquiera *antes las condiciones* bajo las cuales es posible plantear el problema del "no" y de su carácter de tal y de la posibilidad de éste? ¿Ni dónde podrían encontrarse *sino en la aclaración temática del sentido del ser en general*?

Ya para hacer la exégesis ontológica del fenómeno de la deuda no bastan los conceptos de privación y deficiencia, que encima poco permiten "ver a través" de ellos, aun cuando tomándolos con suficiente amplitud formal admiten un empleo muy vasto. Pero de la manera de que menos de todo cabe acercarse al fenómeno existenciario de la deuda, es buscando la orientación en la idea del mal, de lo *malum* como *privatio boni.* La razón es que lo *bonum* y la *privatio* tienen el mismo origen ontológico en la ontología de lo *"ante los ojos",* el mismo que tiene también la idea del "valor", idea "abstraída" de la anterior.

Un ente cuyo ser es cura no sólo puede cargarse con una deuda fáctica, sino que *es* deudor en el fundamento de su ser, "ser deudor" que suministra radicalmente la condición ontológica indispensable para que el "ser ahí" pueda hacerse deudor, existiendo, fácticamente. Este esencial "ser deudor" es con igual originalidad la condición existenciaria de posibilidad del bien y el mal "moral", es decir, de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles. No puede definirse el "ser deudor" original por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma.

Pero ¿qué experiencia habla en favor de este "ser deudor" original del "ser ahí"? No se olvide, en efecto, la réplica: ¿sólo "es" una deuda "ahí" cuando se despierta una conciencia de deuda o no se denuncia en el "dormir" la deuda justamente el *"ser* deudor" original? El que este ser permanezca inmediata y regularmente no abierto, resulte mantenido cerrado por el ser cadente del "ser ahí", no hace sino *desembozar* el mencionado "no ser". Más original que todo *saber* de él es el *"ser* deudor". Y sólo porque el "ser ahí" es deudor en el fundamento de su ser

y en cuanto yecto y caído se cierra para sí mismo, es posible la conciencia, si es que por otra parte la vocación da a comprender en el fondo *este "ser deudor"*.

La vocación es vocación de la cura. El "ser deudor" constituye el ser que llamamos cura. En la inhospitalidad coincide el "ser ahí" originalmente consigo mismo. La inhospitalidad pone a este ente ante su desenmascarado "no ser", que es inherente a la posibilidad de su más peculiar "poder ser". En la medida en que al "ser ahí" —en cuanto cura— le va su ser, se voca desde la inhospitalidad a sí mismo, como "uno mismo" fácticamente caído, que se vuelva hacia su "poder ser". La invocación es retrovocación prevocante; *pre:* a la posibilidad de tomar sobre sí existiendo el ente yecto que él es; *retro:* al "estado de yecto", para comprenderlo como el fundamento afectado de "no ser" que el "ser ahí" ha de acoger en la existencia. La retrovocación prevocante de la conciencia da a comprender al "ser ahí" que éste —fundamento, afectado de no ser, de su proyección, afectada de no ser, subsistiendo en la posibilidad de su ser— debe retroceder del "estado de perdido" en el uno en busca de sí mismo, es decir, *que es deudor.*

Lo que de tal forma se da a comprender el "ser ahí" sería entonces una cierta noción de sí mismo. Y el oír que responde a semejante vocación sería un *adquirir la noción* del *factum* que expresamos diciendo "deudor". Pero si la vocación ha de tener el carácter del avocar, ¿no conduce esta interpretación de la conciencia a una completa inversión de la función de ésta? Avocar a volverse al "ser deudor", ¿no quiere decir, avocación a la maldad?

Este sentido de la vocación no pretenderá imponerlo a la conciencia la más violenta exégesis. Pero ¿qué querrá decir entonces "avocar a volverse al ser deudor"?

El sentido de la vocación se torna claro cuando la comprensión, en lugar de hacer intervenir el concepto derivado de la deuda en el sentido del hacerse deudor "nacido" de un acto o de una omisión, se atiene al sentido existenciario del "ser deudor". Esta exigencia no es arbitraria, si es que la vocación de la conciencia, viniendo del "ser ahí" mismo, se dirige únicamente a este ente. Pero entonces significa el avocar a volverse al "ser deudor" un prevocar al "poder ser" que en cada caso ya soy yo como "ser ahí". Este ente ni siquiera necesita cargarse con una "deuda" por obra de yerros u omisiones, le basta *ser propiamente* el "deudor" —que él es.

El justo oír la invocación resulta entonces lo mismo que un comprenderse en el más peculiar poder ser, es decir, que un proyectarse sobre *el más peculiar* "poder hacerse deudor" propio. El comprensor "dejarse prevocar" a esta posibilidad encierra en sí el *hacerse libre* el "ser ahí" para la vocación: el estar a punto para el "poder ser invocado". Comprendiendo la vocación, el "ser ahí" *oye a su más peculiar posibilidad de existencia.* Se ha elegido a sí mismo.

Con esta elección se hace posible el "ser ahí" su más peculiar "ser deudor" que permanece cerrado para el "uno mismo". La comprensividad del uno sólo conoce cumplimientos e incumplimientos por respecto a la regla manejable y a la norma pública. Choques contra éstas son lo que toma en cuenta y trata de compensar. Se escapa del más peculiar "ser deudor" para hablar y hablar tanto más sonoramente de faltas. Pero en la invocación resulta invocado el "uno mismo" al más peculiar "ser deudor" del "sí mismo". Comprender la vocación es elegir, pero no elegir la conciencia, que en cuanto tal no puede ser elegida. Elegido es el *"tener* conciencia" como ser libre para el más peculiar "ser deudor". *Comprender la invocación* quiere decir: *"querer tener conciencia".*

Con esto no se quiere decir: querer tener "tranquilidad de conciencia", ni tampoco un deliberado cultivo de la vocación, sino únicamente el estar dispuesto para el resultar invocado. El "querer tener conciencia" está tan lejos de un buscar deudas fácticas como de la tendencia a un *librarse* de la deuda en el sentido del esencial "deudor".

El "querer tener conciencia" es más bien el más original supuesto existencial de la posibilidad del fáctico hacerse deudor. Comprendiendo la vocación hace el "ser ahí" que el más peculiar "sí mismo" *obre sobre sí* partiendo de su elegido "poder ser". Sólo así puede el "ser ahí" *ser* responsable. Pero todo obrar es con fáctica necesidad un obrar "sin conciencia", no sólo porque no evita un fáctico hacerse deudor en sentido moral, sino porque sobre la base del fundamento, afectado de "no ser", de su proyectar, afectado de "no ser", se ha vuelto, en el "ser con" otros, deudor en cada caso ya para con ellos. Así se convierte el "querer tener conciencia" en la esencial falta de conciencia dentro de la cual, y únicamente dentro de la cual, se tiene la posibilidad existencial de *ser* "bueno".

Si bien la vocación no da a conocer nada, no por ello es sólo crítica, sino que es *positiva;* abre el más original "poder ser" del

"ser ahí" como "ser deudor". La conciencia se revela según esto como una *atestiguación* inherente al ser del "ser ahí", en la cual atestiguación voca a éste mismo ante su más peculiar "poder ser". ¿Cabe determinar, existenciariamente de una manera más concreta el "poder ser" propio así atestiguado? Previamente se plantea esta cuestión: ¿puede la exhibición que hemos practicado de un "poder ser" atestiguado en el "ser ahí" mismo pretender tener una evidencia suficiente mientras no haya desaparecido lo que hay de extraño en esta exégesis de la conciencia que la hace remontar exclusivamente a la constitución del "ser ahí", pasando por alto precipitadamente todos los datos conocidos de la interpretación vulgar de la conciencia? ¿Cabe seguir reconociendo en la anterior exégesis el fenómeno de la conciencia tal como él es "realmente"? ¿No se ha deducido, con audacia demasiado segura de sí misma, una idea de la conciencia de la constitución del ser del "ser ahí"?

Para asegurar el acceso de este último paso de la exégesis de la conciencia, el acotamiento existenciario del "poder ser" propio atestiguado en la conciencia, incluso a la comprensión vulgar de ésta, es menester mostrar expresamente la relación de los resultados del análisis ontológico con las experiencias de conciencia cotidianas.

§ 59. La exégesis existenciaria de la conciencia y la interpretación vulgar de ésta

La conciencia es la vocación de la cura que sale de la inhospitalidad del "ser en el mundo" y que avoca al "ser ahí" a volverse a su más peculiar "poder ser deudor". Como correspondiente comprender la invocación resultó darse el "querer tener conciencia". Ambas determinaciones no son armonizables sin más con la interpretación vulgar de la conciencia. Incluso parecen pugnar directamente con ella. Vulgar llamamos la interpretación de la conciencia porque en la caracterización del fenómeno y de su "función" se atiene a lo que *uno* conoce como conciencia, se atiene a cómo uno la siga o no la siga.

Pero ¿*necesita* la exégesis ontológica concordar con la interpretación vulgar? ¿No es ésta fundamentalmente sospechosa bajo el punto de vista ontológico? Si el "ser ahí" se comprende inmediata y regularmente por aquello de que se cura e interpreta todas sus maneras de conducirse como un "curarse de", ¿no interpretará encubriendo y cayendo justamente *aquel* modo de su

ser que como vocación quiere rescatarlo del "estado de perdido" en los cuidados del uno? La cotidianidad toma al "ser ahí" como algo "a la mano" de que se cura, es decir, que se administra y se calcula. La "vida" es un "negocio", lo mismo si cubre que si no cubre sus costos.

Y así no hay, pues, si se atiende a la forma vulgar de ser del "ser ahí" mismo, garantía alguna de que la interpretación de la conciencia que surge de ella y las teorías de la conciencia que buscan su orientación en esta interpretación hayan alcanzado para su exégesis el adecuado horizonte ontológico. A pesar de todo, es necesario que también la experiencia vulgar de la conciencia alcance el fenómeno de alguna manera —preontológicamente. De aquí se siguen dos cosas: la interpretación cotidiana de la conciencia no puede, por una parte, pasar por criterio último de la "objetividad" de un análisis ontológico. Éste no tiene, por otra parte, derecho alguno a no hacer caso de la comprensión cotidiana de la conciencia y pasar por alto las teorías antropológicas, psicológicas y teológicas de la conciencia fundadas en esta comprensión. *Si* el análisis existenciario ha puesto de manifiesto las raíces ontológicas del fenómeno de la conciencia, es necesario que partiendo justamente de él resulten comprensibles las interpretaciones vulgares, y no lo que menos aquello en que yerran el fenómeno y el porqué de que lo encubran. Como, sin embargo, el análisis de la conciencia dentro del conjunto de problemas de este tratado está sólo al servicio de la cuestión ontológica fundamental, la caracterización de las relaciones entre la exégesis existenciaria de la conciencia y la interpretación vulgar de la misma ha de contentarse con señalar los problemas esenciales.

Lo que la interpretación vulgar de la conciencia pudiera objetar contra la anterior exégesis de la misma como avocación de la cura a volverse al "ser deudor", son cuatro cosas: 1. La conciencia tiene esencialmente una función crítica; 2. La conciencia "habla" en cada caso relativamente a un determinado acto llevado a cabo o querido; 3. La "voz" no está nunca, de acuerdo con la experiencia, tan radicalmente referida al ser del "ser ahí"; 4. La exégesis no da cuenta alguna de las formas fundamentales del fenómeno, la "tranquilidad de conciencia" y los "remordimientos de conciencia", la conciencia que "reprende" y "pone en guardia".

Empecemos por discutir el reparo últimamente formulado. En todas las interpretaciones de la conciencia tienen la primacía

los remordimientos. La conciencia es primariamente "remordimiento". En ello se delata que toda experiencia de la conciencia experimenta ante todo algo de la índole de un ser "deudor". Pero ¿cómo se comprende en la idea de los remordimientos de conciencia este delatarse el ser "malo"? La "vivencia de conciencia" emerge *tras* del acto o la omisión cometida. La "voz" sigue al yerro y apunta retrospectivamente al suceso anterior con el que el "ser ahí" se cargó de una deuda. Si la conciencia delata un "ser deudor", esto no puede tener lugar como una avocación a. . . , sino como un apuntar en la memoria a la deuda contraída.

Pero ¿es que el "hecho" de que la "voz" venga "tras" excluye el que la vocación sea en el fondo un *pre*vocar? El que se tome la "voz" como una moción *subsiguiente* de la conciencia, todavía no prueba que se tenga una comprensión original del fenómeno de la conciencia. ¿Y si el contraer fácticamente una deuda sólo fuese la ocasión para que voque fácticamente la conciencia? ¿Si la exégesis hecha de los remordimientos se quedara a mitad de camino? Se ve que es así por el ontológico "tener previo" en que se hace entrar el fenómeno con dicha exégesis. La "voz" es algo que emerge, que tiene su lugar en la secuencia de las vivencias "ante los ojos" y que sigue a la vivencia del acto. Pero ni la vocación, ni el acto acaecido, ni la deuda con que se carga son acontecimientos del carácter de lo "ante los ojos" que transcurre. La vocación tiene la forma de ser de la cura. En ella se pre*es* a sí mismo el "ser ahí", de tal suerte que al par se dirige retroactivamente a su "estado de yecto". Sólo el inmediato tomar al "ser ahí" como un orden de secuencia de unas vivencias tras otras hace posible tener la "voz" por algo que viene "tras", algo posterior y que por tanto señala necesariamente hacia atrás. La "voz" voca ciertamente hacia atrás, pero saltando por encima del acto acaecido, hasta el "ser deudor" yecto, que es "anterior" a todo contraer una deuda. Pero la retrovocación prevoca al par al "*ser* culpable" como algo que hay que empuñar en la peculiar existencia, de suerte que el "*ser* culpable" existencial y propio "sigue" justamente a la vocación y no a la inversa. Los remordimientos están en el fondo tan lejos de limitarse a señalar hacia atrás reprendiendo, que antes bien, señalando por adelantado, retrovocan hacia el "estado de yecto". *El orden de sucesión del curso de las vivencias no da la estructura fenoménica del existir.*

Si ya la caracterización de los "remordimientos" no alcanza el fenómeno original, más aún hay que decir así de la caracteriza-

ción de la "tranquilidad de conciencia", ya se la tome por una forma independiente de la conciencia, ya por fundada esencialmente en los "remordimientos". Análogamente a como los "remordimientos" denotan un "ser malo" del "ser ahí", la "tranquilidad" ha de denotar un "ser bueno" del mismo. Se ve fácilmente que con esto se hace ahora de la conciencia, que era antes la "emanación del poder divino", una sierva del fariseísmo. Su misión es hacer decir al hombre de sí: "soy bueno"; ¿quién puede decir esto y quién quisiera confirmarse en ello menos que justamente el bueno? En esta imposible consecuencia de la idea de la tranquilidad de conciencia no hace más que ponerse en primer término el hecho de que la conciencia voca un "ser deudor".

Para escapar a semejante consecuencia se ha hecho de la "tranquilidad de conciencia" una exégesis que la considera como privación de los "remordimientos", definiéndola como "falta vivencial de los remordimientos de conciencia".[1] Según esto sería ella un experimentar el no emerger la vocación, es decir, un experimentar el no tener nada que reprocharse. Pero ¿cómo se *"vive"* esta "falta"? La supuesta vivencia no es en absoluto ningún experimentar una vocación, sino el cerciorarse de que un acto imputado al "ser ahí" no fue cometido por él y él es *por tanto* inocente. El cerciorarse de no haber hecho *no tiene en absoluto* el carácter de un fenómeno de conciencia. Por lo contrario: este cerciorarse puede significar más bien un olvido de la conciencia, es decir, el salirse de la posibilidad de resultar invocado. Esta "certeza" entraña un aquietador sucumbir del "querer tener conciencia", es decir, del comprender el constante "ser deudor" más peculiar. La "tranquilidad de conciencia" no es ni una forma independiente, ni una forma fundada de la conciencia, es decir, no es en ninguna forma un fenómeno de conciencia.

En la medida en que el hablar de una "tranquilidad de conciencia" responde a la experiencia de conciencia del "ser ahí" cotidiano, se limita éste a delatar que tampoco cuando "habla" de los "remordimientos de conciencia" da en el fondo con el fenómeno. Pues fácticamente busca la idea de los "remordimientos de conciencia" su orientación en la idea de la "tranquilidad de conciencia". La interpretación cotidiana se mantiene en la dimensión del calcular y compensar, "curándose de", lo que se llama "debe" y "haber". Dentro de este horizonte se "vive" luego la "voz" de la conciencia.

1 *Cf.* M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* II Parte. En este *Jahrbuch* t. II (1916), p. 192.

Con la demostración de la falsa originalidad de las ideas de "remordimientos" y "tranquilidad de conciencia" se ha decidido ya también la cuestión de la distinción de una conciencia que amonesta prospectivamente y otra que censura retrospectivamente. Sin duda que la idea de la conciencia que amonesta parece lo más cercano posible al fenómeno del avocar a... Comparte con éste el carácter de prospectivo. Pero esta coincidencia es sólo una falsa apariencia. La experiencia de una conciencia que amonesta ve la "voz" a su vez exclusivamente bajo el punto de visto del acto querido del que quiere apartar. Pero la amonestación como refrenamiento de lo querido sólo es posible porque la vocación que "amonesta" apunta al "poder ser" del "ser ahí", esto es, al comprenderse en el "ser deudor", contra lo que se estrella radicalmente "lo querido". La conciencia que amonesta no tiene la función de un periódico arreglo de las deudas para quedar libre de ellas. La experiencia de una conciencia que "amonesta" se limita a ver de nuevo la tendencia de la vocación de la conciencia tan ensanchada, que resulte accesible a la comprensividad del uno.

El reparo mencionado en tercer lugar apela a la circunstancia de que la experiencia cotidiana de conciencia *no conoce* nada semejante a un resultar avocado a volverse hacia el "ser deudor". Hay que concederlo. Pero ¿garantiza simplemente con ello la experiencia cotidiana de la conciencia que en ella sea oído todo el contenido posible de la vocación de la "voz" de la conciencia? ¿Se sigue de ello que las teorías de la conciencia fundadas en la experiencia vulgar de ésta se hayan percatado del horizonte ontológico adecuado para llevar a cabo el análisis del fenómeno? ¿No muestra más bien una esencial forma de ser del "ser ahí", la caída, que este ente se comprende en el plano óntico inmediata y regularmente dentro del horizonte del "curarse de", mientras que en el plano ontológico define el ser en el sentido del ser "ante los ojos"? De ello brota un doble encubrimiento del fenómeno: la teoría ve una secuencia de vivencias o "procesos psíquicos", incluso regularmente por entero indeterminadas en su forma de ser; a la experiencia le hace frente la conciencia como un juez y un amonestador con quien el "ser ahí" ajusta sus cuentas.

No es casual que Kant se sirviera en su exégesis de la conciencia de la "imagen del tribunal" como idea básica directiva, sino que es algo sugerido por la idea de la *ley* moral —aunque su concepto de la moralidad resulte muy lejano de toda moral uti-

litaria y eudemonismo. También la teoría de los valores, preséntese como formal o como material, tiene una "metafísica de las costumbres", es decir, una ontología del "ser ahí" y de la existencia, por tácito supuesto ontológico. El "ser ahí" pasa por un ente del que hay que curarse, "curarse de" que tiene el sentido de la "realización del valor" o cumplimiento de la norma.

El apelar al círculo de lo que conoce la experiencia cotidiana de la conciencia como única instancia de la exégesis de la conciencia sólo podrá justificarse después de que haya reflexionado sobre si en ella puede hacerse propiamente accesible la conciencia.

Con esto pierde también su fuerza la otra objeción, de que la exégesis existenciaria deja de ver que la vocación de la conciencia se refiere siempre a un determinado acto realizado o querido. Otra vez no puede negarse que frecuentemente se experimenta la vocación en semejante tendencia. Pero la cuestión es si esta experiencia de la vocación permite a ésta vocar plenamente. La interpretación comprensiva puede engañarse creyendo atenerse a los "hechos" y sin embargo restringiendo a la postre, por obra de su misma comprensividad, el alcance de aquello que puede abrir la vocación. Así como la "tranquilidad de conciencia" no se presta a ponerse al servicio de un "fariseísmo", tampoco debe rebajarse la función de los "remordimientos de conciencia" al nivel de un simple señalar las deudas "ante los ojos" o un simple rechazar las deudas posibles. Como si el "ser ahí" fuese una "administración", cuyas deudas se tratara tan sólo de saldar regularmente, a fin de que el "sí mismo" pueda permanecer como espectador desinteresado "al lado" de estas corrientes de vivencias.

Mas si para la vocación no es nada primario la referencia a la deuda fácticamente "ante los ojos" o al acto "indebido" fácticamente querido, ni por ende expresan la conciencia que "censura" y la que "amonesta" las funciones originales de la vocación, también pierde el terreno que pisa el primero de los reparos mencionados, el de que la exégesis existenciaria desconoce la función "esencialmente" *crítica* de la conciencia. También este reparo surge de una visión del fenómeno justa dentro de ciertos límites. Pues de hecho no cabe señalar en el contenido de la vocación nada que la "voz" recomiende o mande "positivamente". Pero ¿cómo se comprende esta positividad de la función de la conciencia que se echa de menos? ¿Se sigue de ella el carácter "negativo" de la conciencia?

Se echa de menos un contenido "positivo" en lo vocado, *en*

la esperanza de una indicación utilizable en cada caso acerca de posibilidades del "obrar" de que se pueda disponer y con que se pueda contar de un modo seguro. Esta esperanza se funda en el horizonte de interpretación del "curarse de" comprensivo, que fuerza al existir del "ser ahí" a sujetarse a la idea de la marcha regulable de un negocio. Semejantes esperanzas, que en parte sirven de tácita base también a la exigencia de una ética *material* de los valores frente a una ética "simplemente" formal, no hacen sino experimentar decepciones por parte de la conciencia. Semejantes indicaciones "prácticas" no las da la vocación de la conciencia, y no las da *únicamente porque* la vocación de la conciencia avoca al "ser ahí" a volverse a la existencia, al más peculiar "poder ser sí mismo". Con las esperadas máximas inequívocamente calculables le rehusaría la conciencia a la existencia nada menos que *—la posibilidad de obrar.* Por no poder ser patentemente la conciencia "positiva" de este modo, no funciona sin embargo "tan sólo negativamente" del mismo modo. La vocación no abre nada que pudiera ser positivo o negativo en el sentido de *aquello de que cabe curarse,* porque mienta un ser completamente distinto en sentido ontológico, la *existencia.* En este sentido existenciario da, en cambio, la vocación bien comprendida lo "más positivo", es decir, la posibilidad más peculiar que el "ser ahí" puede darse a sí mismo, la prevocante retrovocación a volverse al "poder ser sí mismo" fáctico del caso. Oír propiamente la vocación significa sumirse en el obrar fáctico. Pero la exégesis plenamente suficiente de lo vocado en la vocación sólo la logramos poniendo de manifiesto la estructura existenciaria implícita en el comprender la invocación *oyéndola propiamente* como tal.

Ante todo había que mostrar cómo los únicos fenómenos familiares para la interpretación vulgar de la conciencia, comprendidos ontológicamente de la manera adecuada, hacen remontar al sentido original de la vocación de la conciencia; y luego, que la interpretación vulgar surge de la limitación de la cadente autointerpretación del "ser ahí" y —por ser la caída inherente a la cura misma— *no es en manera alguna casual a pesar de todo lo que tiene de comprensible de suyo.*

La crítica ontológica de la interpretación vulgar de la conciencia pudiera exponerse a una mala inteligencia, la de pensar que con la demostración del carácter *existenciariamente* no original de la experiencia cotidiana de la conciencia se pretende emitir un juicio sobre la "calidad moral" *existencial* del "ser ahí" que

se atiene a ella. Pero así como la existencia no resulta necesaria y directamente menoscabada por una comprensión ontológicamente insuficiente de la conciencia, tampoco una exégesis existenciariamente adecuada de ésta garantiza que se comprenda existencialmente la vocación. La seriedad en la experiencia vulgar de la conciencia no es menos posible que la falta de seriedad en una comprensión más original de la misma. Sin embargo, abre la exégesis existenciariamente más original *posibilidades* de comprensión existencial más original también, en la medida en que el concebir ontológicamente no puede desvincularse de la experiencia óntica.

§ 60. La estructura existenciaria del "poder ser" propio atestiguado en la conciencia

La exégesis existenciaria de la conciencia debe poner de manifiesto un testimonio del "poder ser" más peculiar del "ser ahí" que *es* en este mismo. El modo en que atestigua la conciencia no es un indiferente dar a conocer, sino una prevocante avocación a volverse al "ser deudor". Lo así atestiguado es "aprehendido" en el oír que comprende la vocación en el sentido pretendido por ella misma, sin desfiguración alguna. Únicamente el comprender la invocación como modo de *ser* del "ser ahí" entrega el contenido fenoménico de lo atestiguado en la vocación de la conciencia. El comprender propiamente la vocación lo caracterizamos como un "querer tener conciencia". Este "permitir obrar sobre sí" al más peculiar "sí mismo" partiendo de sí mismo y volviendo a su "ser deudor", representa fenoménicamente el "poder ser" propio atestiguado en el "ser ahí" mismo. Hay que poner en claro ahora su estructura existenciaria. Sólo así llegamos hasta la fundamental estructura que es la *propiedad* de la existencia del "ser ahí" abierta en este mismo.

"Querer tener conciencia" es, en cuanto comprenderse en el más peculiar "poder ser", un modo del *"estado de abierto"* del "ser ahí". Además de por el comprender se halla este estado constituido por el encontrarse y el habla. Comprender existencialmente, quiere decir: proyectarse sobre la posibilidad fáctica, y más peculiar en cada caso, del "poder ser en el mundo". Pero el *"poder* ser" sólo es comprendido en el existir en esta posibilidad.

¿Qué estado de ánimo responde a semejante comprender? El comprender la vocación abre el peculiar "ser ahí" en la inhospitalidad de su singularización. La inhospitalidad codesembozada

en el comprender resulta genuinamente abierta por el encontrarse, inherente a él, de la angustia. El *factum* de la *angustia de la conciencia* es una verificación fenoménica de que el "ser ahí" es puesto en el comprender la vocación ante la inhospitalidad de sí mismo. El "querer tener conciencia" se torna disposición para la angustia.

El tercer elemento esencial del "estado de abierto" es el *habla*. A la vocación como habla original del "ser ahí" no le responde una "contrahabla" —algo en el sentido de un hablar y hablar, conversando, como de un negocio, de aquello que dice la conciencia. El oír la vocación comprendiéndola no se rehusa la contrahabla porque sea sobrecogido por una "potencia oscura" que lo abata, sino porque se apropia sin encubrimiento alguno el contenido de la vocación. Ésta pone ante el constante "ser deudor" y rescata así al "sí mismo" de las altisonantes "habladurías" de la comprensividad del uno. Según esto, es el modo del habla articuladora inherente al "querer tener conciencia" la *silenciosidad*. El silencio se caracterizó como una posibilidad esencial del habla.[1] Quien quiere dar a comprender silenciosamente ha de "tener algo que decir". El "ser ahí" se da a comprender en la avocación su más peculiar "poder ser". Por eso es este vocar un guardar silencio. El habla de la conciencia no llega nunca a hacerse fonemas. La conciencia voca sólo silenciosamente, es decir, la vocación viene de la inhospitalidad que no se hace fonemas y retrovoca al avocado "ser ahí" a sumirse, en la medida en que se vuelve taciturno, en la taciturnidad de sí mismo. El "querer tener conciencia" únicamente comprende, por tanto, en forma adecuada esta habla silenciosa en la silenciosidad. Ésta priva de la palabra a las comprensivas "habladurías" del uno.

El hablar silente de la conciencia lo toma la interpretación comprensiva de la conciencia que se "atiene rigurosamente a los hechos" como pretexto para negar que la conciencia sea nada "ante los ojos" que se pueda comprobar. De que, oyendo y comprendiendo sólo altisonantes "habladurías", *uno* no pueda "constatar" vocación alguna, se le hace un cargo a la conciencia, diciendo de ella que es "muda" y patentemente no "ante los ojos". Con esta interpretación no hace el uno más que encubrir su peculiar dejar de oír la vocación y el limitado alcance de su "oído".

El "estado de abierto" del "ser ahí" implícito en el "querer tener conciencia" resulta constituido, según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre

[1] *Cf.* § 34, p. 183.

el más peculiar "ser deudor" y por el habla como silenciosidad. Este señalado "estado de abierto" propio, atestiguado en el "ser ahí" mismo por su conciencia —*el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser deudor"*— lo llamamos el "estado de resuelto".

El "estado de resuelto" es un señalado modo del "estado de abierto" del "ser ahí". Mas del "estado de abierto" se hizo en un pasaje anterior[1] una exégesis existenciaria que lo explanó como la *verdad original.* Ésta no es primariamente una cualidad del "juicio", ni en general de ninguna manera determinada de conducirse, sino un esencial ingrediente constitutivo del "ser en el mundo" en cuanto tal. Hay que concebir la verdad como un existenciario fundamental. La aclaración ontológica de la tesis "el 'ser ahí' es en la verdad" mostró en el "estado de abierto" original de este ente la *verdad de la existencia* y remitió su definición al análisis de la propiedad del "ser ahí".[2]

Ahora, con el "estado de resuelto" se ha obtenido la verdad más original del "ser ahí", por ser la *propia.* El "estado de abierto" del "ahí" abre con igual originalidad el "ser en el mundo" todo de cada caso, es decir, el mundo, el "ser en" y el "sí mismo" que es este ente que dice "yo soy". Con el "estado de abierto" del mundo son descubiertos en cada caso ya entes intramundanos. El "estado de descubierto" de lo "a la mano" y "ante los ojos" se funda en el "estado de abierto" del mundo;[3] pues el dejar en libertad la totalidad de conformidad de lo "a la mano" del caso requiere un previo comprender la significatividad. Comprendiendo ésta, se refiere el "ser ahí" que "se cura de", "viendo en torno", a lo "a la mano" que hace frente. El comprender la significatividad o el "estado de abierto" del mundo del caso se funda a su vez en el comprender el "por mor de qué" a que se remonta todo descubrir la totalidad de conformidad. El "por mor" del emprender, del tratar, del insistir son posibilidades inmediatas y constantes del "ser ahí" sobre las cuales se ha proyectado en cada caso ya este ente, al que le va su ser. Yecto en su "ahí", es el "ser ahí" referido fácticamente en cada caso a un determinado —a su— "mundo". A una con esto, son arrastradas las inmediatas proyecciones por el *"estado de perdido",* "curándose de", hasta el uno. Este "estado de perdido" puede resultar invocado por el "ser ahí" peculiar en cada caso y la invocación comprendida en

[1] *Cf.* § 44, pp. 233 *ss.*
[2] *Cf. loc. cit.,* p. 242.
[3] *Cf.* § 18, pp. 97 *ss.*

el modo del "estado de resuelto". Pero este "estado de abierto" *propio* modifica con igual originalidad el "estado de descubierto" del "mundo" fundado en él y el "estado de abierto" del "ser ahí con" de los otros. No es que se vuelva otro el "contenido" del "mundo" "a la mano", ni que se trueque el círculo de los otros, y sin embargo el comprensor "ser relativamente a lo a la mano curándose de ello" y el "ser con los otros procurando por ellos" son ahora determinados partiendo del "poder ser sí mismo" más peculiar de ambos.

El "estado de resuelto" no desliga, en cuanto *"ser sí mismo" propio,* al "ser ahí" de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo —si en cuanto "estado de abierto" propio no es nada más que el *"ser en el mundo" propiamente?* El "estado de resuelto" trae al "sí mismo" justamente al ser cabe lo "a la mano" del caso, curándose de ello, y lo empuja al "ser con" los otros, procurando por ellos.

Partiendo del "por mor de qué" del "poder ser" elegido por sí mismo se pone el "ser ahí" resuelto en libertad para su mundo. El "estado de resuelto" relativamente a sí mismo es lo único que pone al "ser ahí" en la posibilidad de dejar "ser" a los otros que "son con" en su más peculiar "poder ser" y en la posibilidad de coabrir este último en el "procurar por" que libera adelantándose. El "ser ahí" resuelto puede convertirse en la "conciencia" de los otros. Del "ser sí mismo" propio del "estado de resuelto" surge por primera vez el "uno con otro" propio, no de las ambiguas y celosas conversaciones y las verbales fraternizaciones en el uno y lo que uno quiere emprender.

El "estado de resuelto" es por su esencia ontológica en cada caso el de un "ser ahí" fáctico del caso. La esencia de este ente es su existencia. El "estado de resuelto" sólo "existe" como resolución que se proyecta comprendiendo. Pero ¿sobre qué fondo se abre el "ser ahí" en el "estado de resuelto"? ¿A qué debe resolverse? La respuesta sólo puede darla la resolución misma. Fuera una perfecta falta de comprensión del fenómeno del "estado de resuelto" pretender que se trata simplemente de un echar mano a las posibilidades presentes y recomendadas. *La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso.* Al "estado de resuelto" es *inherente* necesariamente la *indeterminación* que caracteriza todo "poder ser" fácticamente yecto del "ser ahí". Seguro de sí mismo sólo es el "estado de resuelto" como resolución. Pero la *indeterminación existencial* del "estado de resuelto" que se determina en cada

caso únicamente en la resolución no deja de tener su *determinación existenciaria.*

El "a qué" del "estado de resuelto" es diseñado ontológicamente, en la existenciariedad del "ser ahí" en general, como "poder ser" en el modo del "procurar por" "curándose de". Mas en cuanto cura, es el "ser ahí" determinado por la facticidad y la caída. Abierto en su "ahí", se mantiene el "ser ahí" con igual originalidad en la verdad y la falsedad.[1] Esto es "propiamente" aplicable justo al "estado de resuelto" como la verdad propia. El "estado de resuelto" se apropia propiamente la falsedad. El "ser ahí" es en cada caso ya e inmediatamente quizá de nuevo en el "estado de no resuelto". Este término se limita a expresar el fenómeno en el que la exégesis mostró el "ser entregado" al dominante "estado de interpretado" del uno. El "ser ahí" resulta, en cuanto "uno mismo", "vivido" por la comprensiva ambigüedad de la publicidad en la que nadie se resuelve y que sin embargo siempre ha decidido ya. El "estado de resuelto" significa "dejarse avocar" a salir del "estado de perdido" en el uno. El "estado de no resuelto" del uno conserva sin embargo el predominio, limitándose a no poder atacar a la existencia resuelta. El "estado de no resuelto" no significa, en cuanto concepto opuesto al "estado de resuelto" existenciariamente comprendido, una condición óntico-psíquica en el sentido de un estar gravado con impedimentos. Hasta la resolución permanece referida al uno y su mundo. Comprender esto es también inherente a lo que la resolución misma abre, si es que el "estado de resuelto" es lo único que da al "ser ahí" el propio "ver a través" de sí. En el "estado de resuelto" le va al "ser ahí" su más peculiar "poder ser", que en cuanto yecto sólo puede proyectarse sobre determinadas posibilidades fácticas. La resolución no se sustrae a la *realidad,* sino que descubre justo lo fácticamente posible, de tal suerte que lo empuña en la forma que es posible como más peculiar "poder ser" en el uno. La determinación existenciaria del posible "ser ahí" resuelto en cada caso abraza los elementos constitutivos de aquel fenómeno existenciario pasado por alto hasta aquí que llamamos la "situación".

En el término "situación" ("estar, ser en situación") resuena una significación espacial. No intentaremos amputarla del concepto existenciario. Pues entra también en el "ahí" del "ser ahí". Al "ser en el mundo" es inherente una peculiar espacialidad caracterizada por los fenómenos del desalejamiento y la dirección. El

[1] *Cf.* § 44 b, p. 243.

"ser ahí" "espacía", en tanto existe fácticamente.[1] Pero la espacialidad peculiar del "ser ahí", sobre la base de la cual se asigna la existencia en cada caso su "lugar", se funda en la constitución del "ser en el mundo". El ingrediente primario de esta constitución es el "estado de abierto". Así como la espacialidad del "ahí" se funda en el "estado de abierto", así tiene la situación sus bases en el "estado de resuelto". La situación es el "ahí" abierto en el "estado de resuelto" en cada caso, "ahí" siendo el cual "es ahí" el ente existente. La situación no es un marco "ante los ojos", del cual se ponga delante el "ser ahí" o dentro del cual se limitase a ponerse a sí mismo. Muy lejos de ser una mezcla "ante los ojos' de las circunstancias y los accidentes que hacen frente, la situación sólo *es* por y en el "estado de resuelto". Resuelto para el "ahí" siendo el cual el "sí mismo" ha de ser existiendo, se abre justo para él el carácter de conformidad fáctico de las circunstancias del caso. Sólo al "estado de resuelto" le puede *a-cae-cer* desde el mundo circundante y el "mundo del con" lo que llamamos accidentes.

Para el uno es, por lo contrario, la situación esencialmente cerrada. El uno sólo conoce la "situación general", se pierde en las "ocasiones" inmediatas y discute el "ser ahí" partiendo del cálculo de los "accidentes", que tiene y da por su peculiar obra, desconociendo el carácter de los mismos.

El "estado de resuelto" pone al ser del "ahí" en la existencia de su situación. Mas el "estado de resuelto" acota la estructura existenciaria del "poder ser" propio atestiguado en la conciencia, del "querer tener conciencia". En él reconocimos el adecuado comprender la invocación. De esto se desprende con toda nitidez que la vocación de la conciencia, al avocar al "poder ser", no propone un vacuo ideal de existencia, sino que *prevoca a la situación.* Esta positividad existenciaria de la vocación bien comprendida de la conciencia hace evidente al par hasta qué punto el restringir la tendencia de la vocación a las deudas anteriores y ulteriores desconoce la función de abrir de la conciencia, dándonos sólo aparentemente la comprensión concreta de su "voz". La exégesis existenciaria del comprender la invocación como "estado de resuelto" desemboza en la conciencia la forma de ser encerrada en el fondo del "ser ahí" y en que este mismo se hace posible —atestiguando el más peculiar "poder ser"— su existencia fáctica.

Este fenómeno puesto de manifiesto bajo el nombre de "es-

[1] *Cf.* §§ 23 y 24, pp. 119 *ss.*

tado de resuelto" apenas podrá confundirse con un vacío *habitus* y una vaga veleidad. El "estado de resuelto" ni siquiera se representa, tomando conocimiento de ella, una situación, sino que se ha puesto ya en ella. En cuanto resuelto, ya *obra* el "ser ahí". Pero evitamos con toda intención el término "obrar". Pues ante todo habría que tomarlo con tanta latitud que la actividad abarcase la pasividad de la resistencia. Además sugiere la mala inteligencia ontológico-existenciaria de ver en el "estado de resuelto" una conducta especial de la facultad práctica frente a una facultad teorética. Mas la cura, en cuanto "procurar por" "curándose de", abarca el ser del "ser ahí" tan original y totalmente, que es necesario presuponerla en cada caso ya como un todo en la distinción de la conducta teorética y la práctica, sin que se pueda construirla con estas facultades y la ayuda de una dialéctica necesariamente sin base por existenciariamente infundada. *El "estado de resuelto" es sólo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura.*

Exponer las posibilidades existenciales fácticas bajo el punto de vista de sus principales rasgos y relaciones y hacer la exégesis de su estructura existenciaria cae dentro del círculo de problemas de la antropología existenciaria temática.[1] A los fines ontológico-fundamentales de la presente investigación basta el deslinde existenciario del "poder ser" propio atestiguado en la conciencia para el "ser ahí" mismo partiendo de este mismo.

Habiendo puesto de manifiesto el "estado de resuelto" como el proyectarse, silencioso y dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser deudor", se halla nuestra investigación en estado de definir el sentido ontológico del buscado "poder ser total" *propio* del "ser ahí". La propiedad del "ser ahí" ya no es ahora ni una expresión vacía ni una idea inventada, pero aun así el "ser relativamente a la muerte" propio, existenciariamente deducido sigue siendo como "poder ser total" propio una proyección existenciaria a la que le falta la atestiguación por el "ser ahí" mismo. Únicamente encontrada ésta, dará satisfacción esta investigación

[1] En la dirección de estos problemas ha concebido y desarrollado expresamente por primera vez la tarea de una teoría de las ideas del mundo K. Jaspers. *Cf.* su *Psychologie der Weltanschauungen,* 3ª ed., 1925. Aquí se pregunta por "lo que sea el hombre" y se le define por lo que puede ser esencialmente (*cf.* el prólogo a la primera edición). Por donde se ve la fundamental significación ontológico-existenciaria de las "situaciones límites". Se desconoce por completo la tendencia filosófica de la *Psicología de las ideas del mundo* cuando se la "emplea" simplemente como obra de consulta sobre "tipos de ideas del mundo".

a la exigencia, contenida en sus problemas, de mostrar un "poder ser total" del "ser ahí" propio y aclarado y verificado existenciariamente. Pues sólo una vez que se haga fenoménicamente accesible este ente en su propiedad y totalidad, entra en un terreno capaz de resistir cualquier prueba la pregunta que interroga por el sentido del ser de *este* ente a cuya existencia es inherente la comprensión del ser en general.

Capítulo III

EL "PODER SER TOTAL" PROPIO DEL "SER AHÍ" Y LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA CURA

§ 61. Diseño del paso metódico desde el acotar el "ser total" propio del "ser ahí" hasta el poner en libertad el fenómeno de la temporalidad

Hemos proyectado existenciariamente un "poder ser total" propio del "ser ahí". El análisis del fenómeno desembozó en el "ser relativamente a la muerte" propio un "precursar".[1] Luego, hemos señalado el testimonio existencial del "poder ser" propio del "ser ahí" y hemos hecho su exégesis existenciaria entendiéndolo como "estado de resuelto". ¿Cómo poner en relación ambos fenómenos? ¿No nos ha conducido la proyección ontológica del "poder ser total" propio a una dimensión del "ser ahí" sumamente distante del fenómeno del "estado de resuelto"? ¿Qué puede tener la muerte de común con la "situación concreta" del obrar? ¿No nos conduce el intento de poner forzosamente en relación el "estado de resuelto" y el "precursar" a una errónea, insoportable y de todo punto antifenomenológica construcción, que ni siquiera puede seguir reclamando para sí el carácter de una proyección ontológica fenoménicamente bien fundada?

Una vinculación extrínseca de ambos fenómenos es cosa que de suyo se veda. Sólo queda como único camino metódicamente posible el partir del fenómeno del "estado de resuelto" cuya posibilidad existencial se atestiguó y preguntar: *¿no nos remitirá el "estado de resuelto", en la tendencia misma existencial y más*

1 *Cf.* § 58, pp. 304 *ss.*

peculiar de su ser, al "estado de resuelto" "precursando" como a su más peculiar posibilidad propia? ¿Y si "estado de resuelto", en su sentido peculiar, sólo se diese la propiedad mientras no se proyecta sobre posibilidades caprichosas, las inmediatas simplemente en cada caso, sino cuando se proyecta sobre la posibilidad extrema, aquella que es antepuesta a todo fáctico "poder ser" del "ser ahí" y que en cuanto tal entra, más o menos sin disfraz, en todo "poder ser" del "ser ahí" fácticamente empuñado? ¿Si el "estado de resuelto", como verdad *propia* del "ser ahí", sólo en el "precursar" de la muerte alcanzase la *certidumbre propia perteneciente* a él? ¿Si sólo en el *"precursar"* de la muerte fuese toda fáctica *"provisionalidad"* del resolverse comprendida propiamente, es decir, *alcanzada* existencialmente?

Mientras la exégesis existenciaria no olvide que el ente temático que le es previamente dado tiene la forma de ser del *"ser ahí"* y no permite que se haga de él algo "ante los ojos" reuniendo fragmentos "ante los ojos", debe dirigir todos sus pasos la idea de la *existencia.* Esto significa para la cuestión de la posible conexión entre el "precursar" y el "estado de resuelto" pura y simplemente el imperativo de proyectar estos fenómenos existenciarios sobre las posibilidades existenciales diseñadas en ellos y "pensar hasta el fin" existenciariamente estas posibilidades. Con esto pierde el poder de manifiesto en el "estado de resuelto" "precursando" un "poder ser total" propio existencialmente posible el carácter de una construcción arbitraria. Resulta un poner por medio de la exégesis al "ser ahí" en libertad *para* su extrema posibilidad de existencia.

Al dar este paso revela al par la exégesis existenciaria su más peculiar carácter metódico. Hasta aquí, y prescindiendo de observaciones ocasionalmente necesarias, se aplazaron expresamente las discusiones metódicas. Se trataba de "adelantarse" ante todo hacia los fenómenos. *Antes* de dejar en franquía el sentido del ser del ente cuya constitución fundamental se ha desembozado, ha menester nuestra investigación de hacer un alto en su marcha, no a fin de "reposar", sino para darse a sí misma un impulso más riguroso.

Un método auténtico se funda en dirigir una previa y adecuada mirada a la constitución fundamental del "objeto" o círculo de objetos que se trata de abrir. Una reflexión metódica auténtica —que hay que distinguir perfectamente de vacuas discusiones sobre la técnica— da al par por tanto nociones sobre la forma de ser del ente temático. El aclarar las posibilidades, las exigen-

cias y los límites metódicos de la analítica existenciaria en general es lo único que asegura el necesario "ver a través" a su paso fundamental, o que pone sus fundamentos, el desembozar el sentido del ser de la cura. *Mas la exégesis del sentido ontológico de la cura tiene que llevarse a cabo sobre la base de un representarse fenomenológicamente en forma plena y constante la constitución existenciaria del "ser ahí" puesta de manifiesto hasta aquí.*

Bajo el punto de vista ontológico es el "ser ahí" fundamentalmente distinto de todo lo "ante los ojos" y "real". Los "estados de su ser" no se fundan en la sustancialidad de una sustancia, sino en el "estado de ser en sí mismo" del "sí mismo" existente, cuyo ser se concibió como cura. El fenómeno del "sí mismo" entrañado en la cura ha menester de que se lo deslinde en forma existenciaria original y propia por respecto al "uno mismo" impropio del análisis preparatorio. Con esto va de la mano una fijación de las cuestiones ontológicas que es posible y necesario dirigir en general al "sí mismo", si es realmente que no es ni sustancia ni sujeto.

Al fenómeno de la cura, únicamente de esta forma aclarado en grado suficiente, le preguntamos entonces por su sentido ontológico. La determinación de este sentido da por resultado el dejar en franquía la temporalidad. El mostrar tal no lleva a remotos y singulares sectores del "ser ahí", sino que se limita a apresar el contenido fenoménico total de la constitución existenciaria fundamental del "ser ahí" tomada en las últimas bases de su peculiar comprensibilidad ontológica. *Fenoménicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el "ser total" propio del "ser ahí", en el fenómeno del "estado de resuelto" "precursando".* Si la temporalidad se revela originalmente aquí, es de presumir que la temporalidad del "estado de resuelto" "precursando" sea un modo señalado de la temporalidad misma. La temporalidad puede *"temporaciarse"* en variadas posibilidades y por variado modo. Las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiedad del "ser ahí", se fundan ontológicamente en posibles "temporaciones" de la temporalidad.

Si ya el carácter ontológico de su peculiar ser le es lejano al "ser ahí", dado el predominio de la comprensión cadente del ser (ser = "ser ante los ojos"), más lejanos le serán aún los fundamentos originales de su ser. De aquí que no deba admirar el que la temporalidad no responda a primera vista a lo que es accesible como "tiempo" a la comprensión vulgar. El concepto del tiempo

de la experiencia vulgar del tiempo y los problemas que brotan de esta experiencia no pueden, por tanto, funcionar irreflexivamente como criterios de lo adecuado de una exégesis del tiempo. Más bien ha de familiarizarse *previamente* la investigación con el fenómeno original de la temporalidad para iluminar *partiendo de este fenómeno,* y sólo de él, la necesidad y la forma del origen de la comprensión vulgar del tiempo y asimismo el fundamento de su imperio.

Del fenómeno original de la temporalidad nos hacemos plenamente dueños mostrando que todas las fundamentales estructuras del "ser ahí" puestas de manifiesto hasta aquí deben concebirse, por lo que respecta a su posible totalidad, unidad y despliegue, como "temporales" en el fondo y como modos de la temporaciación de la temporalidad. Así emana del dejar en franquía la temporalidad para la analítica existenciaria la tarea de *reiterar* el efectuado análisis del "ser ahí" en el sentido de una exégesis de las estructuras esenciales bajo el punto de vista de su temporalidad. Las direcciones fundamentales de los análisis requeridos con ello las diseña la temporalidad misma. El capítulo es objeto, según esto, de la siguiente división: El "poder ser total" existencialmente propio del "ser ahí" como "estado de resuelto" "precursando" (§ 62); la situación hermenéutica que se ha conquistado para una exégesis del sentido del ser de la cura y el carácter metódico de la analítica existenciaria en general (§ 63); la cura y el "ser sí mismo" (§ 64); la temporalidad como sentido ontológico de la cura (§ 65); la temporalidad del "ser ahí" y los problemas de una reiteración original del análisis existenciario que surgen de la temporalidad (§ 66).

§ 62. El "poder ser total" existencialmente propio del "ser ahí" como "estado de resuelto" "precursando"

¿Hasta qué punto conduce al "ser relativamente a la muerte" propio el "estado de resuelto" "pensado hasta el fin", según es la tendencia más peculiar de su ser? ¿Cómo concebir la conexión entre el "querer tener conciencia" y el "poder ser total" propio del "ser ahí" proyectado existenciariamente? ¿Da por resultado la fusión de ambos un nuevo fenómeno? ¿O todo se queda en el "estado de resuelto" cuya posibilidad existencial se atestiguó, de tal suerte que este estado puede experimentar por obra del "ser relativamente a la muerte" una *modalización existencial*? Pero

¿qué quiere decir "pensar hasta el fin" existenciariamente el fenómeno del "estado de resuelto"?

El "estado de resuelto" se caracterizó como el proyectarse, silencioso y propicio a la angustia, sobre el más peculiar "ser deudor". Este último es inherente al ser del "ser ahí" y significa: "*ser* el fundamento", afectado de "no ser" de un "no ser". El "deudor" inherente al ser del "ser ahí" no admite ni aumento ni disminuición. Es *anterior* a toda cuantificación, suponiendo que ésta pueda tener algún sentido. Esencialmente deudor, tampoco es el "ser ahí" *a veces* y *luego de nuevo no* deudor. El "querer tener conciencia" se resuelve por este "ser deudor". En el sentido peculiar del "estado de resuelto" entra el proyectarse sobre este "ser deudor" que el "ser ahí" es *mientras es.* El tomar existencialmente sobre sí esta "deuda" en el "estado de resuelto" sólo se lleva a cabo propiamente, según esto, cuando el "estado de resuelto" ha llegado, en su abrir el "ser ahí", a "ver a través" de sí *hasta el punto* de comprender el "ser deudor" *como constante.* Pero este comprender sólo se hace posible de tal forma, que el "ser ahí" se abre el "poder ser" "hasta su fin". El "*ser* en el fin" del "ser ahí" quiere decir, empero, existenciariamente: "ser *relativamente* al fin". El "estado de resuelto" llega a ser propiamente aquello que puede ser como *comprensor "ser relativamente al fin"*, es decir, como "precursar" la muerte. El "estado de resuelto" no "tiene" simplemente una conexión con el "precursar" como algo distinto de él mismo. *Alberga en sí el "ser relativamente a la muerte" propio como la posible modalidad existencial de su peculiar propiedad.* Se trata de poner fenoménicamente en claro esta "conexión".

El "estado de resuelto" quiere decir: "dejarse provocar" al más peculiar "*ser* deudor". El "ser *deudor*" es inherente al ser mismo del "ser ahí", que definimos primariamente como "poder ser". "El 'ser ahí' 'es' constantemente deudor" sólo puede querer decir que se mantiene en cada caso en este ser en cuanto existir propio o impropio. El "*ser* deudor" no es una simple peculiaridad permanente de algo constantemente "ante los ojos", sino la *posibilidad existencial* de *ser* propia o impropiamente deudor. El "deudor" sólo *es* en cada caso en el "poder ser" fáctico del caso. El "ser deudor", por inherente al *ser* del "ser ahí", ha de concebirse, por tanto, como "poder ser deudor". El "estado de resuelto" se proyecta sobre este "poder ser", es decir, se comprende en él. Este comprenderse se mantiene, según ello, en una posibilidad original del "ser ahí". *Propiamente* se mantiene

en ella cuando el "estado de resuelto" es originalmente aquello que tiende a ser. Mas el "ser" original del "ser ahí" "relativamente a" su "poder ser" lo desemboza en el "ser relativamente a la muerte", es decir, relativamente a la señalada posibilidad del "ser ahí" que caracterizamos. El "precursar" abre esta posibilidad en cuanto posibilidad. El "estado de resuelto" únicamente *en cuanto* "precursando" resulta, por tanto, un original "ser relativamente al más peculiar poder ser" del "ser ahí". El "poder" del "poder ser deudor" únicamente lo comprende el "estado de resuelto" cuando éste se "cualifica" como "ser relativamente a la muerte".

Resuelto, toma el "ser ahí" propiamente sobre sí en su existencia el *ser* el fundamento, afectado de "no ser", de su "no ser". La muerte la concebimos existenciariamente como la caracterizada posibilidad de la *im*posibilidad de la existencia, es decir, como el absoluto "no ser" del "ser ahí". La muerte no le sobreviene al "ser ahí" trozo a trozo hasta completarse éstos al llegar el "ser ahí" a su "fin", sino que en cuanto cura es el "ser ahí" el fundamento yecto (es decir, afectado de "no ser") de su muerte. El "no ser" que domina total y originalmente el ser del "ser ahí" se le desemboza a éste mismo en el "ser relativamente a la muerte" propio. El "precursar" hace patente el "ser deudor" únicamente emergiendo del "fundamento" del ser *total* del "ser ahí". La cura alberga en sí con igual originalidad la muerte y la deuda. El "estado de resuelto" "precursando" es lo único que comprende el "poder ser deudor" *propia y totalmente, es decir, originalmente.*[1]

El comprender la vocación de la conciencia desemboza el "estado de perdido" en el uno. El "estado de resuelto" retrotrae al "ser ahí" a su más peculiar "poder ser sí mismo". Propio y capaz de "ver a través" de sí totalmente resulta el peculiar "poder ser" en el comprensor "ser relativamente a la muerte" como posibilidad *más peculiar.*

[1] Hay que distinguir el "ser deudor" originalmente inherente a la constitución del ser del "ser ahí" por respecto al *status corruptionis* teológicamente entendido. La teología puede encontrar en el "ser deudor" existenciariamente definido una condición ontológica de su posibilidad fáctica. La deuda encerrada en la idea de este *status* es un contraer una deuda fáctica de una índole completamente peculiar. Es atestiguada en una forma peculiar, que permanece fundamentalmente cerrada para toda experiencia filosófica. El análisis existenciario del "ser deudor" no prueba nada ni *en pro* ni *en contra* de la posibilidad del pecado. Rigurosamente tomadas las cosas, ni siquiera cabe decir que la ontología del "ser ahí" deje *de suyo* en franquía tal posibilidad, dado que en cuanto indagación filosófica no "sabe" fundamentalmente nada del pecado.

La vocación de la conciencia pasa por alto en la invocación toda consideración y capacidad "mundana" de que goce el "ser ahí". Sin indulgencia alguna, singulariza al "ser ahí" en su "poder ser deudor", exigiéndole serlo propiamente. El infrangible rigor de la esencial singularización en el más peculiar "poder ser" abre el "precursar" de la muerte como posibilidad *irreferente*. El "estado de resuelto" "precursando" permite que se imponga totalmente en la conciencia el "poder ser deudor" como más peculiar e irreferente.

"El querer tener conciencia" significa el estar dispuesto a oír la invocación al más peculiar "ser deudor", que ha determinado en cada caso ya al "ser ahí" fáctico *antes* de todo contraer fácticamente una deuda y *después* de saldarla. Este "ser deudor" previo y constante únicamente se muestra al descubierto en su ser previo cuando éste queda inserto en la posibilidad que es absolutamente *irrebasable* para el "ser ahí". Cuando el "estado de resuelto", "precursando", ha *alcanzado* a la posibilidad de la muerte en su poder ser, ya no puede la existencia propia del "ser ahí" resultar *rebasada* por nada.

El fenómeno del "estado de resuelto" nos puso ante la *verdad* original de la existencia. Resuelto, es el "ser ahí" desembozado para él mismo en su "poder ser" fáctico del caso, de tal suerte que él mismo *es* este desembozar y ser desembozado. A la verdad es inherente un "tener por verdadero" que le corresponde en cada caso. La apropiación expresa de lo abierto o descubierto es el "*ser* cierto". La verdad original de la existencia requiere un "ser cierto" igualmente original en el sentido de un mantenerse en lo que abre el "estado de resuelto". La verdad original se *da* la situación táctica del caso y se *pone* en ella. La situación no es susceptible de darse ni calcularse previamente como algo "ante los ojos" que aguarda que se lo aprehenda. Sólo queda abierta en un resolverse libre, por lo pronto indeterminado, pero apto para la determinación. *¿Qué significa entonces la certidumbre perteneciente al "estado de resuelto" en este sentido?* Esta certidumbre debe mantenerse en lo abierto por la resolución. Mas esto quiere decir que no puede justamente *aferrarse* a la situación, sino que tiene que comprender que la resolución, con arreglo al sentido peculiar de su abrir, tiene que *mantenerse apta* y libre para la posibilidad fáctica del caso. La certidumbre de la resolución significa: *mantenerse libre* para su posible y en cada caso fácticamente necesaria *retirada*. Semejante "tener por verdadero" del "estado de resuelto" (como verdad de la existencia)

no permite en manera alguna, sin embargo, el recaer en el "estado de no resuelto". Por lo contrario: este "tener por verdadero" como resuelto "mantenerse libre" para la retirada es el *propio "estado de resuelto" a la reiteración de este mismo estado.* Pero con esto queda enterrado existencialmente justo el "estado de perdido" en el "estado de no resuelto". El "tener por verdadero" inherente al "estado de resuelto" tiende, por su mismo sentido, a mantenerse libre *constantemente,* es decir, para el "poder ser" *total* del "ser ahí". Esta constante certidumbre sólo le resulta garantizada al "estado de resuelto" si éste se conduce relativamente a la posibilidad de la cual puede *ser* cierto absolutamente. En su muerte tiene el "ser ahí" que "retirarse" absolutamente. Constantemente cierto de esto, es decir, "precursando", logra el "estado de resuelto" su certidumbre propia y total.

Pero el "ser ahí" es con igual originalidad en la falsedad. El "estado de resuelto" "precursando" le da al par la certidumbre original de su "estado de perdido". Resuelto "precursando", se *mantiene* el "ser ahí" apto para el "estado de perdido" en el "estado de no resuelto" del uno que resulta constantemente posible como emergente del fondo del ser peculiar del "ser ahí". El "estado de no resuelto" es, en cuanto constante posibilidad del "ser ahí", *co-cierto.* El "estado de resuelto", que "ve a través" de sí mismo, comprende que la *indeterminación* del "poder ser" sólo se determina en cada caso en la resolución de aceptar la situación del caso. Sabe de la indeterminación que domina a un ente que existe. Pero si este saber quiere responder al "estado de resuelto" propio, tiene que surgir él mismo de un abrir propio. Ahora bien, la *indeterminación* del "poder ser" peculiar, bien que convertido en cierto en cada caso en la resolución, tan sólo se hace patente *totalmente* en el "ser relativamente a la muerte". El "precursar" pone al "ser ahí" ante una posibilidad que permanece constantemente cierta y sin embargo indeterminada en todo momento en punto a cuándo la posibilidad se convertirá en la imposibilidad. Tal posibilidad hace patente que este ente es yecto en la indeterminación de su "situación límite", resuelto relativamente a la cual logra el "ser ahí" su "poder ser total" propio. La indeterminación de la muerte se abre originalmente en la angustia. Pero esta angustia original es aquella que el "estado de resuelto" se esfuerza por exigirse. Ella barre con todo encubrimiento del "estado de entregado" del "ser ahí" a sí mismo. La nada ante la que pone la angustia desemboza el "no

ser" que define al "ser ahí" en su "fundamento", que no *es* él mismo sino el "estado de yecto" en la muerte.

El análisis ha desembozado una tras otra las *notas constitutivas de la modalización* a que de suyo tiende el "estado de resuelto" y que brotan del "ser relativamente a la muerte" propio como posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta y sin embargo indeterminada. El "estado de resuelto" es propia y totalmente lo que puede ser sólo como *"estado de resuelto" "precursando"*.

Pero, a la inversa, únicamente la exégesis de la "conexión" entre el "estado de resuelto" y el "precursar" ha alcanzado la plena comprensión existenciaria del "precursar" mismo. Hasta aquí sólo pudo pasar por una proyección ontológica. Ahora se ha mostrado que el "precursar" no es una posibilidad ficticia e impuesta por la fuerza al "ser ahí", sino el *modo* de un "poder ser" existencial atestiguado en el "ser ahí" y que éste se exige cuando se comprende propiamente como resuelto. El "precursar" no "es" en la forma de una manera de conducirse que flote en el vacío, sino que debe concebirse como *la posibilidad de la propiedad del "estado de resuelto" atestiguado existencialmente, posibilidad oculta en este estado y por ende co-atestiguada en él.* El "pensar en la muerte" propio es el "querer tener conciencia" que ha llegado a "ver a través" de sí existencialmente.

Si el "estado de resuelto", en cuanto propio, tiende al modo definido por el "precursar", mas éste constituye el "poder ser total" propio del "ser ahí", entonces en el "estado de resuelto" atestiguado existencialmente es coatestiguado un "poder ser total" propio del "ser ahí". *La cuestión del "poder ser total" es una cuestión fácticamente existencial. El "ser ahí" la responde en cuanto resuelto.* La cuestión del "poder ser total" del "ser ahí" ha perdido ahora por completo el carácter mostrado en un principio[1] y que la hacía parecer simplemente una cuestión teorética y metódica de la analítica del "ser ahí" suscitada por el afán de conseguir que el "ser ahí" todo se "diese" íntegramente. La cuestión de la totalidad del "ser ahí", discutida en un principio sólo bajo el punto de vista del método de la ontología, tenía su razón de ser, pero sólo porque su raíz se remonta a una posibilidad óntica del "ser ahí".

La aclaración de la "conexión" entre el "precursar" y el "estado de resuelto" en el sentido de la posible modalización de este último por aquél ha dado por resultado el mostrar fenoménicamente un "poder ser total" propio del "ser ahí". Si en este fenómeno se tiene un modo de ser del "ser ahí" en que éste se

[1] *Cf.* § 45, pp. 253 *ss.*

pone a sí mismo ante sí mismo, es forzoso que permanezca óntica y ontológicamente incomprensible para la interpretación cotidiana y comprensiva del "ser ahí" que hace el uno. Sería una falta de comprensión querer rechazar esta posibilidad existencial por "no probada" o incluso querer "probarla" teoréticamente. No obstante, ha menester el fenómeno que se le proteja contra las más groseras desviaciones de su sentido.

El "estado de resuelto" "precursando" no es ninguna salida inventada para "superar" la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia y que da a la muerte la posibilidad de hacerse *potencia dominante* de la *existencia* del "ser ahí" y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo. El "querer tener conciencia" definido como "ser relativamente a la muerte" tampoco significa un retraimiento que huya del mundo, sino que engolfa sin ilusiones en el "estado de resuelto" del "obrar". El "estado de resuelto" "precursando" tampoco procede de un imperativo "idealista" que se remonte por encima de la existencia y sus posibilidades, sino que surge del frío comprender las posibilidades fácticas y básicas de la existencia. De la mano de la fría angustia que pone ante el poder ser singularizado va la bien provista alegría por esta posibilidad. En ella resulta la existencia libre de los "azares" del entretenerse que se procura la atareada avidez de novedades partiendo primeramente de los acontecimientos mundanos. El análisis de estos sentimientos básicos rebasa, sin embargo, los límites trazados a la presente exégesis por su meta ontológico-fundamental.

Pero ¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del "ser ahí" que se ha llevado a cabo en una determinada manera óntica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del "ser ahí"? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este *factum,* ni concederlo a la fuerza; hay que concebirlo en su *necesidad positiva* partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio. La filosofía ni debe querer negar sus "supuestos", ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente. Es la función que tiene la reflexión metódica que se postula ahora.

§ 63. La situación hermenéutica que se ha conquistado para hacer una exégesis del sentido del ser de la cura y el carácter metódico de la analítica existenciaria en general

Con el "precursor estado de resuelto" se ha hecho visible en el "ser ahí" el fenómeno de su posible propiedad y totalidad. La situación hermenéutica, antes insuficiente para interpretar el sentido del ser de la cura,[1] ha obtenido la originalidad requerida. El "ser ahí" es tenido originalmente, es decir, en punto a su "poder ser total y propio", en el requerido "tener previo"; el directivo "ver previo", la idea de la existencia, ha logrado la debida precisión gracias a la aclaración del "poder ser" más peculiar; con el análisis concreto de la estructura del ser del "ser ahí" se ha vuelto tan nítida la peculiar índole ontológica de éste frente a todo lo "ante los ojos", que el "concepto previo" de la existenciariedad del "ser ahí" posee una articulación suficiente para dirigir con seguridad la acuñación conceptual de los existenciarios.

El camino de la analítica del "ser ahí" recorrido hasta aquí se convirtió en la demostración concreta de la tesis simplemente formulada en un principio: [2] *El ente que somos en cada caso nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano.* La razón de esto reside en la cura misma. El cadente "ser cabe aquello del 'mundo' de lo cual se cura inmediatamente" guía a la interpretación cotidiana del "ser ahí" y encubre ónticamente el ser propio de éste para rehusar con ello a la ontología enderezada a este ente la base adecuada. Por eso es todo menos comprensible de suyo la forma de darse previa y originalmente el fenómeno de este ente, aun cuando la ontología empiece por seguir la marcha de la interpretación cotidiana del "ser ahí". El poner en libertad el ser original del "ser ahí" es algo que más bien ha de *arrancársele* a éste, *marchando contra* la tendencia a la interpretación óntico-ontológica cadente.

No sólo la exhibición de las estructuras más elementales del "ser en el mundo", el acotamiento del concepto de mundo, la aclaración del "quién" inmediato y del término medio de este ente, del "uno mismo", la exégesis del "ahí", sino ante todo los análisis de la cura, la muerte, la conciencia moral y la deuda, muestran *cómo* en el "ser ahí" mismo la comprensividad del "cu-

[1] *Cf.* § 45, p. 254.
[2] *Cf.* § 5, p. 25.

rarse de" se ha apoderado del "poder ser" y del abrir éste, es decir, del cerrarlo.

Por tanto la *forma* de ser del "ser ahí" *requiere,* de una exégesis ontológica que se ha propuesto por meta el exhibir los fenómenos en su originalidad, *que se haga dueña del ser de este ente contra la tendencia peculiar del mismo al encubrimiento.* Por eso para la interpretación cotidiana con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible de suyo, tiene constantemente el análisis existenciario el carácter de algo *violento.* Este carácter distingue especialmente sin duda a la ontología del "ser ahí", pero es peculiar de toda exégesis, por tener el comprender que se desarrolla en ella la estructura del proyectar. Pero ¿es que no hay en cada caso una *guía* y *regla* peculiar para llevarlas a cabo? ¿De dónde tomarán las proyecciones ontológicas la evidencia de la adecuación de sus "descubrimientos" a los fenómenos? La exégesis ontológica proyecta los entes previamente dados sobre el ser peculiar de ellos para reducir la estructura de los mismos a conceptos. ¿Dónde están las señales que indiquen a la proyección la dirección del camino que debe seguir para dar con el ser? ¿Y si, encima, el ente que constituye el tema de la analítica existenciaria oculta *en* su modo de ser el ser que le es inherente? La respuesta a estas preguntas tiene que limitarse por lo pronto a la aclaración de la analítica del "ser ahí" que se pide en ellas.

Al ser del "ser ahí" es inherente el interpretarse a sí mismo. En el descubrir el "mundo" "curándose de" y "viendo en torno" es visto concomitantemente el "curarse de". El "ser ahí" se comprende fácticamente siempre ya en determinadas posibilidades existenciales, aunque las proyecciones procedan simplemente de la comprensividad del uno. La existencia es comprendida concomitantemente en alguna forma, sea ésta expresa o no, adecuada o no. Todo comprender óntico tiene sus "implicaciones", aunque sólo *pre*ontológicas, es decir, no concebidas temático-teoréticamente. Todo preguntar en forma expresa ontológicamente por el ser del "ser ahí" está ya preparado por la forma de ser del "ser ahí".

Pero sin embargo ¿de dónde tomar lo que constituye la existencia *propia* del "ser ahí"? Sin un comprender existencial resulta, en efecto, sin base todo análisis de la existenciariedad. ¿No tiene por base la exégesis llevada a cabo de la propiedad y totalidad del "ser ahí" una concepción óntica de la existencia que será posible, pero que no necesitará ser imperativa para todos? La exé-

gesis existenciaria no debe tomar nunca sobre sí la responsabilidad de pronunciar una sentencia sobre posibilidades e imperativos existenciales. Pero ¿no tiene que justificarse a sí misma en lo que respecta a *aquellas* posibilidades existenciales con las que da base óntica a la exégesis ontológica? Si el ser del "ser ahí" es esencialmente "poder ser" y "ser libre" para sus posibilidades más peculiares, y si en cada caso sólo existe en la libertad para ellas o en la falta de libertad frente a ellas, ¿podrá la exégesis ontológica tomar por base otra cosa que *responsabilidades ónticas* (modos del "poder ser") y que proyectar *éstas* sobre *su posibilidad ontológica*? Y si el "ser ahí" se interpreta regularmente por el "estado de perdido en el curarse del 'mundo' ", ¿no será la determinación de las posibilidades óntico-existenciales alcanzada marchando en contra de ello y el análisis existenciario fundado en la misma el modo de abrirse tal ente adecuado a éste mismo? *¿No se convertirá entonces lo violento de la proyección en la liberación del contenido fenoménico y no desfigurado del "ser ahí"?*

El "violento" darse previamente posibilidades de la existencia será una exigencia del método, pero ¿escapará al capricho? Si la analítica, en cuanto "poder ser" existencialmente propio, toma por base el "precursor estado de resuelto", posibilidad a la que avoca el "ser ahí" mismo, e incluso desde la raíz de su existencia, ¿será esta posibilidad *caprichosa*? ¿Será el modo de ser con arreglo al cual se conduce el "poder ser" del "ser ahí" relativamente a su señalada posibilidad, la muerte, un modo de ser escogido al azar? *¿Tendrá el "ser en el mundo" una instancia más alta de su "poder ser" que su muerte?*

Pero aun suponiendo que no sea caprichosa la proyección óntica-ontológica del "ser ahí" sobre un "poder ser total y propio", ¿bastará ello para justificar la exégesis existenciaria hecha de este fenómeno? ¿De dónde podrá sacar el hilo conductor, sino de una "previa" idea de la existencia? ¿Qué es lo que reguló los pasos del análisis de la cotidianidad impropia sino el concepto sentado de la existencia? Y cuando decimos que el "ser ahí" "cae" y que por eso hay que arrancarle, en contra de esta tendencia de su ser, la propiedad del "poder ser" —¿bajo qué punto de vista se dice tal cosa? ¿No está ya todo iluminado, aunque sólo sea crepuscularmente, por la luz de la "previa" idea de la existencia? ¿En qué funda ésta su legitimidad? ¿Carecía de dirección la primera proyección esbozadora de ella? En manera alguna.

Al esbozo formal de la idea de la existencia le sirvió de guía la comprensión del ser implícita en el "ser ahí" mismo. Sin "ver

a través" de ella ontológicamente en manera alguna, tal comprensión desemboza empero lo siguiente: el ente que llamamos "ser ahí" soy yo mismo en cada caso, y lo soy como "poder ser" al que le va ser este ente. El "ser ahí" se comprende, bien que sin suficiente precisión ontológica, como "ser en el mundo". Siendo así le hacen frente entes de la forma de ser de lo "a la mano" y lo "ante los ojos". Por distante que esté aún de un concepto ontológico la distinción de existencia y "realidad"; aun cuando, incluso, el "ser ahí" comprenda inmediatamente la existencia como "realidad", el "ser ahí" no es sólo "ante los ojos", sino que *se* ha *comprendido* en cada caso ya, por mítica y mágica que resulte su interpretación. Pues en otro caso no "viviría" en un mito, ni se curaría de su magia en el rito y el culto. La sentada idea de la existencia es el diseño existencialmente no imperativo de la estructura formal de la comprensión del "ser ahí" en general.

Bajo la guía de esta idea se llevó a cabo el análisis preparatorio de la cotidianidad inmediata hasta llegar a la primera definición conceptual de la cura. Este fenómeno hizo posible apresar con más rigor la existencia y las relaciones que le son inherentes con la facticidad y la caída. La determinación de la estructura de la cura dio la base para una primera distinción ontológica de existencia y "realidad".[1] Esto condujo a la tesis: la sustancia del hombre es la existencia.[2]

Pero incluso esta idea formal y existencialmente no imperativa de la existencia lleva ya en sí un "contenido" ontológico determinado, aunque no destacado, que "supone" una idea del ser en general, exactamente lo mismo que la idea de "realidad" que se le opuso. Sólo dentro del horizonte *de tal idea del ser* puede llevarse a cabo la distinción entre existencia y "realidad". Ambas significan, en efecto, *ser*.

Pero ¿no debe obtenerse la idea ontológicamente clara del ser en general desplegando primero la comprensión del ser que es inherente al "ser ahí"? Esta comprensión, empero, sólo se deja apresar originalmente sobre la base de una exégesis original del "ser ahí" siguiendo el hilo conductor de la idea de existencia. ¿No resulta así finalmente del todo patente que el problema ontológico fundamental que hemos desarrollado se mueve dentro de un "círculo"?

Sin duda mostramos ya al hacer el análisis de la estructura del comprender en general que aquello que se censura con la in-

[1] *Cf.* § 43, pp. 221 *ss.*
[2] *Cf.* p. 233 y p. 133.

adecuada expresión "círculo" es inherente a la esencia distintiva del comprender mismo.[1] A pesar de todo, tiene esta investigación que volver ahora expresamente sobre el "argumento del círculo", con vistas a aclarar la situación hermenéutica de los problemas ontológico-fundamentales. La "objeción del círculo" aducida contra la exégesis existenciaria quiere decir: se "supone" la idea de existencia y del ser en general y "con arreglo a ella" se hace la exégesis del "ser ahí" para obtener la idea del ser. Pero ¿qué significa el "suponer"? ¿Es que con la idea de existencia se sienta una proposición de la que deducimos, siguiendo las reglas formales de la inferencia, otras proposiciones sobre el ser del "ser ahí"? ¿O tiene este su-poner el carácter del proyectar comprendiendo, de tal suerte que la exégesis que desarrolla tal comprender *concede la palabra justamente ante todo a aquello mismo que hay que interpretar, a fin de que ello decida por sí si, en cuanto es el ente que es, manifiesta aquella constitución de su ser sobre el fondo de la cual se lo abrió en el esbozo formal de la proyección*? ¿Puede en general un ente tener de otra manera la palabra acerca de su ser? En la analítica existenciaria ni siquiera puede "evitarse" un "círculo" en la prueba, porque *no prueba en absoluto* según las reglas de la lógica de la inferencia. Lo que la comprensividad desea eliminar evitando el círculo y creyendo erróneamente alcanzar el más alto rigor de la investigación científica, no es nada menos que la estructura fundamental de la cura. Originalmente constituido por ella, el "ser ahí" "pre-es a sí mismo" en cada caso ya. Siendo se ha proyectado en cada caso ya sobre determinadas posibilidades de su existencia y en tales proyecciones existenciales se ha proyectado concomitante y preontológicamente lo que llamamos existencia y ser. ¿Cabrá entonces rehusar este proyectar esencial al "ser ahí" a *aquella* investigación que, *siendo como toda investigación una forma de ser del "ser ahí" que abre,* quiere desarrollar y traducir en conceptos la comprensión del ser inherente a la existencia?

Pero la objeción del "círculo" viene ella misma de una forma de ser del "ser ahí". A la comprensividad del absorberse en el uno, "curándose de", le resulta necesariamente extraña una cosa tal como el proyectar, y mucho más el ontológico, porque ella misma se cierra "radicalmente" para él. La comprensividad, sea "teorética" o "práctica", sólo se cura de los entes que puede abarcar en el "ver en torno". Lo distintivo de la comprensividad reside en que cree tener experiencia tan sólo de los entes "efec-

[1] *Cf.* § 32, pp. 166 *ss.*

tivos", para poder descargarse de comprender el ser. Desconoce que de los entes sólo puede tenerse experiencia "efectiva" cuando el ser es ya comprendido, aunque no conceptuado. La comprensividad comprende mal el comprender. Y *por esto* tiene que considerar necesariamente como "violento" aquello que rebasa el alcance de su comprensión o el mismo rebasarlo.

Hablar del "círculo" del comprender es dar expresión a esta doble ignorancia: 1. Que el comprender mismo constituye una forma fundamental del ser del "ser ahí". 2. Que este ser es, por su constitución, cura. Querer negar el círculo, ocultarlo o incluso superarlo significa remachar definitivamente esta ignorancia. Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal "círculo", para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del "ser ahí" la visión plena del ser circular de éste. No demasiado, sino *demasiado poco* "supone" la ontología del "ser ahí" cuando *parte* de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada. *Demasiado corto alcanza la mirada* cuando hace de "la vida" su problema *y luego y ocasionalmente* se toma en consideración también la muerte. *Artificial y dogmáticamente mutilado* está el objeto temático cuando se lo limita "ante todo" a un "sujeto teorético" para completarlo luego "por el lado práctico" en una "ética" adicional.

Lo anterior bastará para aclarar el sentido existenciario de la situación hermenéutica de una analítica original del "ser ahí". Habiendo puesto de manifiesto el "precusor estado de resuelto", es tenido el "ser ahí", en punto a su totalidad propia, en el requerido "tener previo". La propiedad del "poder ser sí mismo" garantiza el "ver previo" que se dirige a la existenciariedad original, y ésta asegura la acuñación de los conceptos existenciarios adecuados.

El análisis del "precursor estado de resuelto" condujo al par al fenómeno de la verdad original y propia. Con anterioridad se mostró cómo la comprensión del ser dominante inmediata y regularmente concibe el ser en el sentido del "ser ante los ojos" y encubre así el fenómeno original de la verdad.[1] Pero si sólo "hay" ser en la medida en que "es" la verdad, y según la forma de la verdad varía la comprensión del ser, tiene la verdad original y propia que garantizar la comprensión del ser del "ser ahí" y del ser en general. La "verdad" ontológica del análisis existenciario se despliega sobre la base de la verdad existencial

[1] *Cf.* § 44 b, pp. 240 *ss.*

original. Pero ésta no ha menester necesariamente de aquélla. La verdad existenciaria más original, fundamental, que aspiran a conseguir los problemas ontológico-fundamentales —que preparan la cuestión del ser en general— es el *"estado de abierto" del sentido del ser de la cura.* Para poner en libertad este sentido es menester poner de manifiesto en toda su amplitud el contenido de la estructura de la cura.

§ 64. La cura y el "ser sí mismo"

La unidad de los ingredientes constitutivos de la cura, existenciariedad, facticidad y caída, hizo posible el circunscribir ontológicamente por primera vez la totalidad del todo estructural del "ser ahí". La estructura de la cura quedó resumida en la fórmula existenciaria "pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)". La totalidad de la estructura de la cura no brota justo de un acoplamiento, sin embargo de lo cual *tiene miembros.*[1] Este resultado ontológico hubimos de evaluarlo bajo el punto de vista de la medida en que da satisfacción a las exigencias de una exégesis *original* del "ser ahí".[2] La reflexión dio por resultado el comprobar que no se había hecho tema ni del "ser ahí" *total,* ni de su "poder ser" *propio.* Mas el intento de apresar el fenómeno del "ser ahí" total pareció fracasar justamente contra la estructura de la cura. El "pre-ser-se" se presentaba como un "aún no". Pero el "pre-ser-se" caracterizado en el sentido de una falta de algo se desembozó a la consideración genuinamente existenciaria como un "ser relativamente al fin" que es cada "ser ahí" en el fondo de su ser. Igualmente pusimos en claro que la cura avoca en la vocación de la conciencia al "ser ahí" a volverse a su "poder ser" más peculiar. El comprender la invocación reveló ser —comprendido originalmente— un "precursor estado de resuelto". Este estado encierra en sí un "poder ser total y propio" del "ser ahí". La estructura de la cura no habla *en contra* de un posible "ser total", sino que es la *condición de posibilidad* de semejante "poder ser" existencial. En el curso de estos análisis resultó claro que en el fenómeno de la cura están anclados los fenómenos existenciarios de la muerte, la conciencia moral y la deuda. *Los miembros de la totalidad del todo estructural se han vuelto aún más ricos y con ello aún más urgente la cuestión existenciaria de la unidad de tal totalidad.*

1 *Cf.* § 41, pp. 211 *ss.*
2 *Cf.* § 45, pp. 253 *ss.*

¿Cómo debemos concebir esta unidad? ¿Cómo puede existir el "ser ahí" con unidad en medio de los mencionados modos y posibilidades de su ser? Evidentemente sólo si este ser es *él mismo* en medio de sus posibilidades esenciales, si en cada caso este ente soy *yo.* El "yo" parece "mantener junta" la totalidad del todo estructural. El "yo" y el "sí mismo" se han concebido desde siempre en la "ontología" de este ente como la base sustentante (sustancia o sujeto). La presente analítica también ha tropezado, pues, desde la caracterización preparatoria de la cotidianidad, con la cuestión del "quién" del "ser ahí". Se mostró que inmediata y regularmente *no* es el "ser ahí" él mismo, sino que es perdido en el "uno mismo". Éste es una modificación existencial del "sí mismo" propio. Pero la cuestión de la constitución ontológica del "ser sí mismo" siguió sin responder. Sin duda se fijó ya en principio el hilo conductor para resolver el problema: [1] si el "sí mismo" figura entre las determinaciones esenciales del "ser ahí", mas la "esencia" de éste reside en la *existencia,* el "ser yo" y el "ser sí mismo" tienen que concebirse *existenciariamente.* Negativamente, se mostró, pues, también que la caracterización ontológica del "uno" prohibe todo empleo de categorías del ser "ante los ojos" (sustancia). Fundamentalmente resultó claro que la cura no puede ontológicamente derivarse de la "realidad", ni construirse con las categorías de la "realidad".[2] La cura entraña ya el fenómeno del "sí mismo", si es que es justa la tesis de que la expresión "cura de sí mismo", comparada con el "procurar por" como "cura de otros", es una *tautología.*[3] Pero entonces se hace más agudo el problema de la caracterización ontológica del "ser sí mismo" del "ser ahí", convirtiéndose en la cuestión de la "conexión" existenciaria entre la cura y el "ser sí mismo".

La dilucidación de la existenciariedad del "sí mismo" toma su "natural" punto de partida en la interpretación cotidiana que hace el "ser ahí" de sí mismo, expresándose acerca de "sí mismo" al *decir "yo".* Los fonemas no son necesarios para ello. Con el "yo" mienta este ente a sí mismo. El contenido de tal expresión pasa por absolutamente simple. Mienta en cada caso sólo a mí y nada más. Al ser esta cosa tan simple, tampoco es el "yo" ninguna determinación de otras cosas: no es *él mismo* predicado, sino el "sujeto" absoluto. Aquello "de que se dice" y "a que se

1 *Cf.* § 25, pp. 130 *ss.*
2 *Cf.* § 43 c, p. 232.
3 *Cf.* § 41, p. 213.

dice" al decir "yo" se lo tropieza siempre como algo que se mantiene siendo lo mismo. Los caracteres de la "simplicidad", "sustancialidad" y "personalidad", que Kant, por ejemplo, toma por base de su doctrina "de los paralogismos de la razón pura",[1] responden a una genuina experiencia prefenomenológica. Pero subsiste la cuestión de si lo experimentado ónticamente de tal forma puede ser objeto de una exégesis ontológica hecha con ayuda de las mencionadas "categorías".

Sin duda muestra Kant, con riguroso apego al contenido fenoménico encerrado en el decir "yo", cómo carecen de legitimidad las tesis ónticas sobre la sustancia psíquica concluidas de los mencionados caracteres. Pero con ello no se hace más que rechazar una errónea aplicación *óntica* del yo. Con ello no se ha hecho en manera alguna la exégesis *ontológica* del "ser sí mismo", ni siquiera se la ha preparado positivamente, dándole una base firme. Aunque Kant trata de fijar con más rigor que sus precursores el contenido fenoménico del decir "yo", recae en *la misma* ontología inadecuada de lo sustancial cuyos fundamentos ónticos niega teoréticamente al yo. Es cosa que hay que mostrar más exactamente para precisar el sentido ontológico del análisis del "ser sí mismo" partiendo del decir "yo". Pero el análisis kantiano del "yo pienso" sólo va a traerse a colación ahora hasta donde se requiere para aclarar los problemas mencionados.[2]

El "yo" es una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Con él "no se hace nada más que representarse un sujeto trascendental de los pensamientos". La "conciencia en sí no (es) tanto una representación... sino una forma de la misma en general".[3] El "yo pienso" es "la forma de la apercepción que sigue a toda experiencia y la precede".[4]

Kant considera con razón el contenido fenoménico del "yo" encerrado en la expresión "yo pienso", o si se toma también en cuenta la inclusión de la "persona práctica" en la "inteligencia", como un "yo obro". El decir "yo" ha de entenderse, en el sentido de Kant, como un decir "yo pienso". Kant trata de fijar el contenido fenoménico del yo como *res cogitans*. Si llama a este yo "sujeto lógico", no quiere ello decir que el yo se limite a ser

1 *Cf. Kritik der reinen Vernunft*2, p. 399; ante todo la redacción de la primera edición, pp. 348 *ss*.

2 *Cf.* para el análisis de la apercepción trascendental mi libro *Kant y el problema de la metafísica* (México: FCE, 1ª edición, 1954; 1ª reimpresión, 1973), Parte Tercera.

3 *Kr. d. r. V*2., p. 404.

4 *Loc. cit.*, A., p. 354.

un concepto obtenido meramente por un camino lógico. El yo es más bien el sujeto del proceder lógico, del unir. El "yo pienso" quiere decir: yo uno. Todo unir es un "yo uno". En todo juntar y relacionar está siempre ya el yo en la base —ὑποκείμενον. De aquí que sea el sujeto una "conciencia en sí" y no ninguna representación, sino la "forma" de la misma. Esto quiere decir: el yo pienso no es nada representado, sino la estructura formal del representar en cuanto tal, mediante la cual es justo posible que haya lo que se califica de representado. "Forma de la representación" no mienta ni un marco, ni un concepto general, sino aquello que como εἶδος hace de todo lo representado y todo representar aquello que es. El yo comprendido como forma de la representación quiere decir lo mismo que: es un "sujeto lógico".

Lo que hay de positivo en el análisis kantiano es doble: en primer lugar, ve Kant la imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una sustancia; en segundo término, identifica el yo con el "yo pienso". Sin embargo, vuelve a tomar este yo como un sujeto y con ello en un sentido ontológicamente inadecuado. Pues el concepto ontológico de sujeto *no caracteriza el "ser sí mismo" del yo* qua *"sí mismo", sino la "mismidad" y constancia de algo siempre ya "ante los ojos"*. Caracterizar ontológicamente el yo como *sujeto* quiere decir sentarlo como algo siempre ya "ante los ojos". El ser del yo se comprende como la "realidad" de la *res cogitans*.[1]

1 El hecho de que Kant ve el carácter ontológico del "sí mismo" de la persona en el fondo dentro del horizonte de la inadecuada ontología de lo "ante los ojos" dentro del mundo o como "sustancial", resulta claro del material utilizado por H. Heimsoeth en su artículo: "Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie". (Sobretiro de *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages,* 1924). La tendencia del artículo rebasa los límites de una exposición puramente histórica para apuntar al problema "categorial" de la personalidad. Heimsoeth dice: "Demasiado poco atendida sigue estando siempre la labor de estrecha compenetración entre la razón teorética y la práctica que Kant ejecuta y planea. Demasiado poco se fija la atención en cómo aquí hasta las categorías conservan expresamente su validez (en contraste con su realización naturalista en los "principios") y bajo el primado de la razón práctica encuentran una nueva aplicación desligada del racionalismo naturalista (la sustancia, por ejemplo, en la "persona y la inmortalidad personal", la causalidad como "causalidad de la libertad", la acción recíproca en la "comunidad de los seres racionales", etc.). Las categorías sirven para lograr un nuevo acceso a lo incondicionado, funcionando como medios de fijación conceptual, sin pretender por ello proporcionar un conocimiento racionalizante de objetos". Pp. 31 *ss.* —Pero aquí se ha *saltado por encima* el verdadero problema ontológico. No puede esquivarse

Pero ¿en qué radica el que Kant no logre beneficiar ontológicamente el acertado partir del fenómeno del "yo pienso" y no pueda menos de recaer en el "sujeto", es decir, en lo sustancial? El yo no es sólo un "yo pienso", sino un "yo pienso algo". Pero ¿no subraya el propio Kant una y otra vez que el yo permanece referido a sus representaciones y sin ellas no es nada? Mas estas representaciones son para él lo "empírico" que va "acompañado" del yo, los fenómenos a los cuales "sigue", y Kant no muestra en ninguna parte la forma de ser de este "seguir" y "acompañar". En el fondo se la comprende como un constante "ser ante los ojos juntamente" el yo con sus representaciones. Kant evitó ciertamente el cortar el yo del pensar, sin afirmar empero el "yo pienso" mismo en la plenitud de su contenido esencial como "yo pienso algo", y ante todo sin ver el "supuesto" ontológico del "yo pienso algo" en una determinación fundamental del "sí mismo". Pues ni siquiera la afirmación del "yo pienso algo" resulta suficientemente determinada, por permanecer indeterminado el "algo". Si por éste se comprende un ente *intramundano,* entonces entra tácitamente en ello el supuesto de un *mundo;* y justo este fenómeno contribuye a determinar la constitución del ser del yo, si por lo demás ha de poder ser éste algo así como un "yo pienso algo". El decir "yo" mienta el ente que en cada caso soy yo como un "yo soy en el mundo". Kant no vio el fenómeno del mundo y fue lo bastante consecuente para mantener las "representaciones" lejos del contenido apriorístico del "yo

la cuestión de si estas "categorías" pueden conservar su validez original y no necesitan sino aplicarse de otro modo, o si no *invierten* de raíz los problemas ontológicos del "ser ahí". Aun cuando se inserte la razón teorética en la práctica, sigue el problema ontológico-existenciario del "sí mismo" no sólo sin resolver, sino *sin plantear.* ¿Sobre qué base ontológica debe llevarse a cabo, en efecto, la "labor de compenetración" entre la razón teorética y la práctica? ¿Determina la conducta teorética la forma de ser de la persona, o la práctica, o ninguna de las dos —y qué la determina entonces? ¿No revelan los paralogismos, a pesar de su fundamental importancia, la falta de base ontológica de que adolecen los problemas del "sí mismo" desde la *res cogitans* de Descartes hasta el concepto del espíritu en Hegel? No se necesita en absoluto pensar en forma "naturalista" y "racionalista" para que quepa seguir en una servidumbre a la ontología de lo "sustancial", tanto más fatal, cuanto que parece comprensible de suyo. —*Cf.,* como complemento esencial del artículo citado, Heimsoeth, "Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus". *Kantstudien* t. XXIX (1924), pp. 121 *ss.* Como crítica del concepto del yo en Kant *cf.* también Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* II Parte. En este *Jahrbuch* t. II (1916), pp. 246 *ss.* "Ueber 'Person' und das 'Ich' der transzendentalen Apperzeption".

pienso". Pero con ello se hizo retroceder al yo a encerrarse de nuevo en un sujeto *aislado* que acompaña a las representaciones de un modo ontológicamente por completo indeterminado.[1]

En el decir "yo" se expresa el "ser ahí" como "ser en el mundo". Pero ¿es que el cotidiano decir "yo" *se* mienta *como* "siendo en el mundo"? Aquí hay que distinguir. Sin duda que diciendo "yo" mienta el "ser ahí" el ente que en cada caso es él mismo. Pero la interpretación cotidiana que hace de sí mismo tiene la tendencia a comprenderse por el "mundo" de que se cura. En el mentar*se* óntico *ve mal* la forma de ser del ente que es él mismo. Y esto es principalmente válido de la constitución fundamental del "ser ahí", del "ser en el mundo".[2]

¿Qué es lo que motiva este "huidizo" decir "yo"? La caída del "ser ahí", que *huye* ante sí mismo al uno. El "natural" hablar del yo lo lleva a cabo el "uno mismo". En el "yo" se expresa el "mismo" que inmediata y regularmente *no* soy yo en el modo propio. Para el absorberse en la trafagosidad cotidiana y el darse caza unas a otras las cosas de que se cura, se muestra el "mismo" del curarse del yo olvidándose de sí mismo como aquella entidad simple que permanece constantemente la misma, pero también vacía por indeterminada. Uno *es,* en efecto, *aquello* de que uno se cura. El hecho de que el "natural" hablar óntico del yo pase por alto el contenido fenoménico del "ser ahí" mentado en el yo, no da a la exégesis ontológica del yo *derecho alguno a pasarlo también por alto* y a hacer entrar por la fuerza a los problemas del "sí mismo" en un inadecuado horizonte "categorial".

Ciertamente que la exégesis ontológica del "yo" no alcanza en manera alguna a *resolver* el problema por el simple hecho de negarse a seguir al cotidiano hablar del yo, pero sí alcanza a *señalar la dirección* en que hay que seguir preguntando. El yo mienta el ente que uno es "siendo en el mundo". Mas el "ser ya en un mundo" como "ser cabe lo a la mano dentro del mundo" quiere decir con la misma originalidad "preserse". El "yo" mienta el ente al que "le va" el ser del ente que él *es.* Con el "yo" se expresa la cura, inmediata y regularmente en el "huidizo" hablar del yo del "curarse de". El "uno mismo" dice en la voz más alta y con la mayor frecuencia "yo", "yo", porque en el fondo *no es propiamente* él mismo y esquiva el "poder ser" pro-

1 *Cf.* la crítica fenomenológica de la "refutación del idealismo" de Kant, § 43 a, pp. 222 *ss.*

2 *Cf.* §§ 12 y 13, pp. 65 *ss.*

pio. Si la constitución ontológica del "sí mismo" no se deja reducir ni a una sustancia-yo, ni a un "sujeto", sino que, a la inversa, tiene que comprenderse el huidizo y cotidiano decir "yo", "yo" por el "poder ser" *propio,* de ello no se sigue todavía esta proposición: el "sí mismo" es, entonces, el fundamento constantemente "ante los ojos" de la cura. El "ser sí mismo" sólo puede leerse existenciariamente en el "poder ser sí mismo" propio, es decir, en la propiedad del ser del "ser ahí" *como* cura. Sólo ella aclara la *constancia del "sí mismo"* como presunta persistencia de este sujeto. Pero el fenómeno del "poder ser" propio abre también los ojos para ver la *constancia del "sí mismo"* en el sentido del "haber ganado un estado". La constancia del "sí mismo" en el doble sentido de la *constante* firmeza de un *estado* es la posibilidad *propia* contraria al "estado de ser *no en sí mismo*" de la caída no resuelta. El "estado de ser *en sí mismo"* no significa existenciariamente otra cosa que el "precursor estado de resuelto". La estructura ontológica de este estado desemboza la existenciariedad del "ser sí mismo" del "sí mismo".

El "ser ahí" *es propiamente él mismo* en la singularización original del "estado de resuelto" silencioso y presto a la angustia. El *ser* en el modo propio "sí mismo" *en cuanto silente,* justamente no dice "yo", "yo", sino que *"es"* en la silenciosidad el ente yecto que él puede ser propiamente. El "sí mismo" que desemboza la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica original de la cuestión del ser del "yo". Únicamente el buscar la orientación fenoménica en el sentido del ser del "poder ser sí mismo" propio pone en estado de discutir qué derechos ontológicos pueden reivindicar la sustancialidad, simplicidad y personalidad como caracteres del "ser sí mismo". La cuestión ontológica del ser del "sí mismo" tiene que desviarse del "tener previo" en que lo tenido es un "sí mismo" tenido, justo, por una cosa persistentemente "ante los ojos", "tener previo" constantemente sugerido por el predominante decir "yo".

La cura no ha menester de fundarse en un "sí mismo", sino que la existenciariedad, en cuanto ingrediente constitutivo de la cura, da la constitución ontológica del "estado de ser en sí mismo" del "ser ahí", a la que es inherente, respondiendo al pleno contenido estructural de la cura, el fáctico "estado de caído" en el "estado de ser no en sí mismo". La estructura bien concebida de la cura incluye el fenómeno del "ser sí mismo". La aclaración de este fenómeno se lleva a cabo como exégesis del sentido de la cura, por la que se definió la totalidad del ser del "ser ahí".

§ 65. La temporalidad, sentido ontológico de la cura

El señalar la "conexión" entre la cura y el "ser sí mismo" no tuvo sólo por meta el aclarar el problema especial del "yo"; debía servir para prepararnos en forma definitiva a *aprehender* el fenómeno de la totalidad del todo estructural del "ser ahí". Es menester la *disciplina infrangible* del planteamiento existenciario de las cuestiones, si no se quiere que la forma de ser del "ser ahí" acabe por convertirse erradamente para la mirada ontológica en un modo —aunque sea del todo indiferente— del "ser ante los ojos". El "ser ahí" se vuelve "esencial" en la existencia propia, que tiene la constitución del "precursor estado de resuelto". Este modo de la propiedad de la cura encierra el "estado de ser *en sí mismo*" y la totalidad originales del "ser ahí". Es dirigiendo a ella una mirada no disipada, existenciariamente comprensiva, como hay que poner de manifiesto el sentido ontológico del ser del "ser ahí".

¿Qué se busca ontológicamente al buscar el sentido de la cura? ¿Qué significa "sentido"? El fenómeno hizo su aparición en nuestra investigación dentro del análisis del comprender y la interpretación.[1] Según este análisis, es sentido aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente. Sentido significa el "aquello sobre el fondo de lo cual" de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es. El proyectar abre posibilidades, es decir, aquello que "hace posible".

Poner de manifiesto el "aquello sobre el fondo de lo cual" de una proyección quiere decir abrir aquello que hace posible lo proyectado. Este poner de manifiesto requiere metodológicamemente proseguir la proyección que sirve de base a una interpretación y que no está expresa las más de las veces, de tal manera que lo proyectado en el proyectar resulte abierto y apresable bajo el punto de vista de su "aquello sobre el fondo de lo cual". Poner de manifiesto el sentido de la cura quiere, entonces, decir: proseguir la proyección que sirve de base a la exégesis existenciaria original del "ser ahí" y que la dirige, de tal manera que en lo proyectado resulte visible el correspondiente "aquello sobre el fondo de lo cual". Lo proyectado es el ser del "ser ahí", pero abierto precisamente en aquello que lo constituye en un "poder ser total y propio". El "aquello sobre el fondo de lo cual" de

[1] *Cf.* § 32, pp. 166 *ss.*, especialmente pp. 169 *s.*

lo proyectado en este caso, del ser así constituido, que ha quedado abierto, es lo que hace posible esta constitución misma del ser, la cura. Cuando se pregunta por el sentido de la cura, se pregunta: *¿qué es lo que hace posible la totalidad del todo estructural con miembros de la cura en la unidad de sus diversos miembros?*

Rigurosamente tomado, significa sentido el "aquello sobre el fondo de lo cual" de la proyección primaria del comprender el ser. El "ser en el mundo" abierto para sí mismo comprende con igual originalidad que el ser del ente que es él mismo el ser de los entes descubiertos dentro del mundo, aunque atemáticamente e incluso sin diferenciarlos en sus modos primarios de la existencia y la "realidad". Toda experiencia óntica de entes, así el calcular, "viendo en torno", lo "a la mano" como el conocimiento científico positivo de lo "ante los ojos", se funda en un proyectar —que permite "ver a través" de él más o menos— el ser del ente respectivo. Pero estas proyecciones albergan en sí un "aquello sobre el fondo de lo cual" del que se alimenta, por decirlo así, el comprender el ser.

Cuando decimos que un ente "tiene sentido", esto significa que se ha vuelto accesible *en su ser*, que es lo primero de todo que, proyectado sobre su "aquello sobre el fondo de lo cual", "tiene sentido" "propiamente". Un ente sólo "tiene" sentido porque abierto por adelantado como ser, resulta comprensible en la proyección del ser, es decir, por el "aquello sobre el fondo de lo cual" de este ser. La proyección primaria del comprender el ser "da" el sentido. El preguntar por el sentido del ser de un ente hace su tema del "aquello sobre el fondo de lo cual" del comprender el ser que sirve de base a todo óntico "ser relativamente a" un ente.

El "ser ahí" es abierto propia o impropiamente para sí mismo bajo el punto de vista de su existencia. Existiendo, se comprende a sí mismo, pero de tal suerte, que este comprender no representa un puro aprehender, sino que constituye el ser existencial del "poder-ser" fáctico. El ser abierto es el de un ente al que le va este ser. El sentido de este ser, es decir, la cura, que hace posible ésta con la constitución que tiene, constituye originalmente el ser del "poder ser". El sentido del ser del "ser ahí" no es *otra* cosa, que flote en el vacío y "fuera" de él mismo, sino el "ser ahí" mismo, que se comprende a sí mismo. ¿Qué es lo que hace posible el ser del "ser ahí" y con él su existencia fáctica?

Lo proyectado en la proyección existenciaria original de la existencia se desembozó como "precursor estado de resuelto". ¿Qué es lo que hace posible este "ser total y propio" del "ser ahí" en

la unidad de su todo estructural con miembros? Tomando, bajo el punto de vista existenciario, formalmente, sin mencionar a cada nuevo paso el pleno contenido de la estructura, es el "precursor estado de resuelto" el "ser relativamente al" más peculiar y señalado "poder ser". Cosa semejante sólo es posible si el "ser ahí" *en general puede* advenir a sí en su posibilidad más peculiar y en este "poder advenir a sí" mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe. El poder "advenir" a sí en la señalada posibilidad, manteniéndola, es el fenómeno original del "ad-venir". Si es inherente al ser del "ser ahí" el propio o impropio "ser relativamente a la muerte", éste a su vez sólo es posible como "advenidero" en el sentido acabado de indicar y que se ha de determinar más todavía. "Advenir" no mienta aquí un ahora que *aún no* se ha vuelto "real", pero que *llegará a ser,* un buen día, sino el venir en que el "ser ahí" adviene a sí en su más peculiar "poder ser". El "precursar" hace al "ser ahí" *propiamente* advenidero, pero de tal suerte que el mismo "precursar" sólo es posible en tanto que el "ser ahí" *en cuanto siendo* en general adviene a sí ya siempre, es decir, es advenidero en su ser en general.

El "precursor estado de resuelto" comprende el "ser ahí" en su esencial "ser deudor". Este comprender quiere decir tomar sobre sí existiendo el "ser deudor" o *ser* como fundamento yecto de "no ser". Pero tomar sobre sí el "estado de yecto" significa *ser* propiamente el "ser ahí" *como en cada caso ya era.* Pero el tomar sobre sí el "estado de yecto" sólo es posible si el "ser ahí" advenidero puede "ser" su más peculiar "como en cada caso ya era", es decir, un "sido". Sólo en tanto el "ser ahí" en general *"es"* en el sentido de *"yo soy* sido" puede advenir a sí mismo en el advenir retroviniendo. Propimente advenidero, *es* el "ser ahí" propiamente *sido.* El "precursar" de la posibilidad extrema y más peculiar es el comprensivo retrovenir al más peculiar sido. El "ser ahí" sólo puede *ser* sido propiamente en tanto es advenidero. El sido surge en cierto modo del advenir.

El "precursor estado de resuelto" abre la situación del "ahí" del caso de tal suerte que la existencia obrando se cura, "viendo en torno", de lo "a la mano" fácticamente en el mundo circundante. El resuelto "ser cabe" lo "a la mano" de la situación, es decir, el dejar hacer frente, obrando, lo *presente* en el mundo circundante, sólo es posible en un "presentar" estos entes. Sólo como *presente* en el sentido del "presentar" puede el "estado de resuelto" ser lo que es: el no desfigurado permitir que haga frente aquello de que se apodera obrando.

Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el "estado de resuelto", presentando, en la situación. El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como "advenir presentando que va siendo sido", lo llamamos la "temporalidad". Sólo en tanto el "ser ahí" es determinado como temporalidad, se hace posible a sí mismo el caracterizado "poder ser total y propio" del "precursor estado de resuelto". *La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia.*

El contenido fenoménico de este sentido, sacado de la constitución del ser del "precursor estado de resuelto", da su significación al término "temporalidad". El uso de esta expresión como término técnico ha de alejarse antes que nada de todas las significaciones de "futuro", "pasado" y "presente" que sugiere el concepto vulgar del tiempo. Dígase lo mismo de los conceptos de un "tiempo" "subjetivo" y "objetivo" o "inmanente" y "trascendente". Dado que el "ser ahí" se comprende a sí mismo inmediata y regularmente en forma impropia, es lícito conjeturar que el "tiempo" de la comprensión vulgar del tiempo represente sin duda un fenómeno genuino, pero derivado. Surge de la temporalidad impropia, que tiene ella misma su origen peculiar. Los conceptos de "futuro", "pasado" y "presente" han brotado ante todo de la comprensión impropia del tiempo. El circunscribir terminológicamente los correspondientes fenómenos originales y propios lucha con la misma dificultad a que está sujeta toda terminología ontológica. Las violencias de lenguaje no son en este campo de investigación arbitrariedades, sino imperiosas necesidades *cum fundamento in re.* Para poder, sin embargo, mostrar acabadamente cómo se origina la temporalidad impropia en la original y propia, es menester describir antes en todo su detalle el fenómeno original, hasta aquí sólo rudimentariamente abocetado.

Si el "estado de resuelto" constituye el modo de la cura propia, pero él mismo sólo es posible gracias a la temporalidad, entonces es necesario que el fenómeno mismo a que hemos llegado mirando al "estado de resuelto" represente tan sólo una modalidad de la temporalidad que en general hace posible la cura en cuanto tal. La totalidad del ser del "ser ahí", la cura, es: "pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)". Cuando se fijó por primera vez esta estructura con miembros, se señaló que, en atención a sus miembros, era necesario traer la cuestión ontológica más atrás aún o hasta poner de manifiesto la unidad de la totalidad de la multi-

plicidad de la estructura.[1] *La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad.*

El "pre-ser-se" se funda en el advenir. El "ya-en" está denunciando que entraña el sido. El "ser cabe..." se hace posible en el presentar. Después de lo dicho se prohibe de suyo tomar el "pre" y el "ya" de acuerdo con la comprensión vulgar del tiempo. El "pre" no mienta "precedencia" en el sentido del "aún no ahora, pero sí posteriormente"; ni tampoco significa el "ya" un "ya no ahora, pero sí anteriormente". Si las expresiones "pre-" y "ya" tuviesen *esta* significación "temporosa", que también pueden tener, se diría de la temporalidad de la cura que era algo que es sobre todo "anteriormente" y "posteriormente", "aún no" y "ya no". Se concebiría la cura como un ente que tendría lugar y transcurriría "en el tiempo". El *ser* de un ente del carácter del "ser ahí" se convertiría en algo *"ante los ojos"*, pero si tal cosa es imposible, entonces es necesario que la significación "temporosa" de dichas expresiones sea otra. El "pre" y el "preserse" indican el advenir, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace posible que el "ser ahí" sea de tal suerte que *le vaya* su "poder ser". El proyectarse sobre el "por mor de sí mismo", que se funda en el advenir, es una nota esencial de la *existenciariedad. El sentido primario de ésta es el advenir.*

Igualmente significa el "ya" el sentido temporal existenciario del ser del ente que, en tanto *es,* es en cada caso ya yecto. Sólo porque la cura se funda en el sido puede el "ser ahí" existir como el ente yecto que él es. "Mientras" el "ser ahí" existe fácticamente, no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya *sido,* en el sentido del yo *soy* sido. Y sólo *puede ser* sido mientras es. Pasado llamamos, por lo contrario, al ente que ya no es "ante los ojos". De aquí que el "ser ahí" existiendo, no pueda apresarse nunca a sí mismo como un hecho "ante los ojos" que "con el tiempo" surge y pasa y parcialmente ya es pasado. El "ser ahí" nunca *"se* encuentra" sino como *factum* yecto. En el *encontrarse* se sorprende el "ser ahí" a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, *es* constantemente sido. El sentido existenciario primario de la facticidad reside en el sido. La fórmula de la estructura de la cura indica con las expresiones "pre" y "ya" el sentido temporal de la existenciariedad y la facticidad.

En cambio falta una indicación semejante del tercer ingrediente constitutivo de la cura: el cadente "ser cabe...". Esto no

[1] *Cf.* § 41, p. 216.

significa que la caída no se funde también en la temporalidad, sino que denota que el *presentar* en que se funda *primariamente* el *caer* en lo "a la mano" y "ante los ojos" de que se cura, resulta *incluido,* en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y el sido. Resuelto, se ha recobrado el "ser ahí" justamente de la caída, para ser "ahí" tanto más propiamente en la "mirada" echada a la situación abierta.

La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura. Los elementos de la cura no están simplemente amontonados, como tampoco la temporalidad misma va "con el tiempo" componiéndose de advenir, sido y presente. La temporalidad no "es", en general, un *ente.* No es, sino que se "temporacía". Por qué, sin embargo, no podemos menos de decir: "la temporalidad 'es' —el sentido de la cura", "la temporalidad 'es' —de tal o cual forma", sólo puede hacerse comprensible por medio de la idea aclarada del ser y del "es" en general. La temporalidad temporacía, y temporacía posibles modos de ella misma. Éstos hacen posible la multiplicidad de los modos de ser del "ser ahí", ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia.

Advenir, sido, presente ostentan los caracteres fenoménicos del "a sí", del "retro...", del "dejar que hagan frente...". Los fenómenos del "a...", "retro...", "cabe...", revelan en la temporalidad lo ἐκστατικόν por excelencia. *La temporalidad es el original "fuera de sí" en y para sí mismo.* Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los "éxtasis" de la temporalidad. Ésta no empieza por ser un ente que luego sale de *sí,* sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis. Lo característico del "tiempo" accesible a la comprensión vulgar consiste entre otras cosas justamente en que en él, en cuanto pura secuencia de ahoras sin principio ni fin, resulta nivelado el carácter extático de la temporalidad original. Pero esta misma nivelación se funda, según su sentido existenciario, en una determinada temporación posible, conforme a la cual la temporalidad en cuanto impropia temporacía el llamado "tiempo". Si, por ende, se demuestra que el "tiempo" accesible a la comprensividad del "ser ahí" *no* es original, antes bien surge de la temporalidad propia, se justifica con arreglo al principio *a potiori fit denominatio* que denominemos a la *temporalidad* que acabamos de poner de manifiesto el "tiempo original".

En la enumeración de los éxtasis hemos mencionado siempre

en primer lugar el advenir. Es para indicar que el advenir tiene una primacía dentro de la unidad extática de la temporalidad original y propia, aunque la temporalidad no surja de un amontonamiento y secuencia de los éxtasis, sino que en cada caso se temporacía de éstos en cuanto son de igual originalidad. Pero dentro de ésta son diversos los modos de la temporación. La diversidad consiste en que la temporación puede determinarse primariamente desde cada uno de los diversos éxtasis. La temporalidad original y propia se temporacía desde el advenir propio, por modo que advenideramente sida despierta ante todo el presente. *El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir.* La primacía del advenir tomará ella misma diversas inflexiones, respondiendo a la modificada temporación de la temporalidad impropia, pero será visible incluso en el "tiempo" derivado.

La cura es "ser relativamente a la muerte". El "precursor estado de resuelto" lo definimos como el "propio ser relativamente la caracterizada posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí' ". En semejante "ser relativamente a su fin" existe el "ser ahí" total y propiamente como el ente que puede ser "yecto en la muerte". El "ser ahí" no tiene un fin al llegar al cual pura y simplemente cesa, sino que *existe finitamente.* El advenir propio que temporacía primariamente *la* temporalidad que constituye el sentido del "precursor estado de resuelto", se desemboza con ello él mismo *como finito.* Pero ¿no "prosigue el tiempo", a pesar del "ya no ser ahí" yo mismo? Y ¿no puede aún haber "en el advenir" y advenir desde él una infinidad de cosas?

Estas preguntas deben responderse afirmativamente. A pesar de ello, no encierran objeción alguna contra la finitud de la temporalidad original —porque, sencillamente, ya no tratan de ésta. La cuestión no es lo que pueda acaecer aún "en un tiempo que prosiga", ni qué clase de "advenir a sí" pueda hacer frente "desde este tiempo", sino cómo está constituido originalmente el "advenir a sí" *mismo en cuanto tal.* Su finitud no quiere decir primariamente un cesar, sino que es un carácter de la temporación misma. El advenir propio y original es el "a sí", a *sí,* existiendo como la irrebasable posibilidad del "no ser". El carácter extático del advenir original reside justamente en que concluye el "poder ser", es decir, es concluso él mismo y en cuanto tal hace posible la comprensión existencial resuelta del "no ser". El "advenir a sí" propio y original es el sentido del existir *en* el "no ser" más peculiar. Con la tesis de la finitud original de la temporalidad no

se niega que "prosiga el tiempo", sino que la tesis se endereza simplemente a fijar el carácter fenoménico de la temporalidad original, que se muestra en lo proyectado por la proyección existenciaria original del "ser ahí" mismo.

La tentación de pasar por alto la finitud del advenir propio y original y con ella de la temporalidad, o de tenerla *a priori* por imposible, surge del constante ponerse por delante la comprensión vulgar del tiempo. Si ésta con razón tiene noción de un tiempo sin fin, y sólo de este tiempo, con ello no está dicho aún que comprenda ya también este tiempo y su "infinitud". ¿Qué quiere decir que el tiempo "prosigue" y "sigue pasando"? ¿Qué significa el "en el tiempo" en general y el "en" y "desde el advenir" en especial? ¿En qué sentido es "el tiempo" sin fin? Todo esto pide una explicación, si es que no quieren seguir careciendo de base las objeciones vulgares contra la finitud del tiempo original. Mas esta explicación sólo es factible una vez obtenido un adecuado planteamiento de la cuestión de la finitud y la infinitud, y este planteamiento surge dirigiendo una mirada de comprensión al fenómeno original del tiempo. El problema no puede formularse así: ¿cómo *se convierte* el tiempo infinito, *derivado,* "en que" surge y pasa lo "ante los ojos", en la temporalidad finita, *original?,* sino así: ¿cómo surge de la temporalidad propia y finita la *im*propia, y cómo temporacía ésta, *en cuanto im*propia, del tiempo finito otro *in*-finito? Sólo porque el tiempo original es *finito* puede temporaciarse el "derivado" como *in-finito.* En el orden de la comprensión sólo resulta plenamente visible la finitud del tiempo una vez que se ha puesto de manifiesto el "tiempo sin fin" para oponer éste a aquélla.

Resumimos el anterior análisis de la temporalidad original en las siguientes tesis. El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito.

Sin embargo, la exégesis de la cura como temporalidad no puede quedar limitada a la estrecha base ganada hasta aquí, aun cuando haya dado los primeros pasos con vistas al ser total, propio y original del "ser ahí". Hay que verificar la tesis de que la temporalidad es el sentido del "ser ahí" aplicándola al contenido concreto de la constitución fundamental puesta de manifiesto en este ente.

§ 66. La temporalidad del "ser ahí" y los problemas de una reiteración más original del análisis existenciario que surgen de ella

El fenómeno de la temporalidad que se acaba de poner de manifiesto no sólo requiere que se verifique más ampliamente su poder de constituir otros; únicamente por tal medio se pone a la vista él mismo bajo el aspecto de las posibilidades fundamentales de la temporación. La comprobación de la posibilidad de la constitución del ser del "ser ahí" sobre la base de la temporalidad la llamamos concisamente, si bien sólo provisionalmente, la exégesis "temporal".

Hecho el análisis temporal del "poder ser total" propio del "ser ahí" y habiendo caracterizado en general la temporalidad de la cura, es la tarea inmediata hacer visible la *impropiedad* del "ser ahí" en su específica temporalidad. La temporalidad se mostró primeramente en el "precursor estado de resuelto". Este estado es el modo propio del "estado de abierto", estado que a su vez se mantiene regularmente en la impropiedad de la cadente autointerpretación del uno. La caracterización de la temporalidad del "estado de abierto" en general conduce a la comprensión temporal del inmediato "ser en el mundo curándose de" y con ello de la "indiferencia media" del "ser ahí" por la que empezó la analítica existenciaria.[1] Llamamos a la forma de ser media del "ser ahí", en que éste se mantiene inmediata y regularmente, la cotidianidad. Con la reiteración de los análisis anteriores tiene que desembozarse la *cotidianidad* en su sentido *temporal,* para que salgan a luz los problemas encerrados en la temporalidad y se desvanezca por completo el aparente carácter de "comprensibles de suyo" de los análisis preparatorios. La temporalidad debe verificarse, sin duda, en todas las estructuras esenciales de la constitución fundamental del "ser ahí". Ello no conduce, sin embargo, a recorrer de nuevo en forma esquemática y superficial y en el orden seguido los análisis llevados a cabo. Al llevar otra dirección, la marcha del análisis temporal debe hacer más clara la ilación de las consideraciones anteriores y suprimir la azarosidad y aparente arbitrariedad. Pero por encima de estos imperativos metódicos, se hacen valer motivos residentes en el fenómeno mismo para dar por fuerza otra organización al análisis al reiterarlo.

La estructura ontológica del ente que en cada caso soy yo

[1] *Cf.* § 9, pp. 55 *s.*

mismo tiene su centro en el "estado de ser en sí misma" de la existencia. Porque no se puede concebir ni como sustancia ni como sujeto el "sí mismo", sino que éste se funda en la existencia, se dejó estar totalmente en el curso de la exégesis preparatoria del "ser ahí" el análisis del "sí mismo" impropio, del uno.[1] Ahora, que el "ser sí mismo" ha quedado recogido *expresamente* en la estructura de la cura y con ello de la temporalidad, cobra un peso peculiar la exégesis temporal del "estado de ser *en sí mismo*" y el "estado de ser *no en sí mismo*". Esta exégesis ha menester de que se la lleve a cabo como tema aparte. Pero esta exégesis no sólo nos asegura por primera vez debidamente contra los paralogismos y las cuestiones ontológicamente inadecuadas acerca del ser del yo en general, sino que al par proporciona, de acuerdo con su función central, una visión más original de la *estructura de la temporación* de la temporalidad. Esta última se desemboza como la *historicidad* del "ser ahí". La proposición "el 'ser ahí' es histórico" se revela una proposición ontológico-existenciaria fundamental. Está muy lejos de expresar una mera comprobación óntica del hecho de que el "ser ahí" tiene lugar en una "historia del mundo". Mas la historicidad del "ser ahí" es el fundamento de un posible comprender historiográfico, el cual trae a su vez consigo la posibilidad de un desarrollo intencionado de la historiografía como ciencia.

La exégesis temporal de la cotidianidad e historicidad fija la vista en el tiempo original lo bastante para descubrir en él la condición de posibilidad y necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo. El "ser ahí", en cuanto ente al que le va su ser, "se emplea" primariamente, hágalo en forma expresa o no, "en sí mismo". Inmediata y regularmente es la cura "curarse de" "viendo en torno". Por mor de sí mismo "empleándo*se*" "se consume" el "ser ahí". Consumiéndo*se*" "usa" el "ser ahí" "de sí mismo". El "curarse de" que "cuenta con" "viendo en torno" descubre inmediatamente el tiempo y conduce al desarrollo de un "contar el tiempo". El "contar con el tiempo" es constitutivo del "ser en el mundo". El descubrir, "curándose de" del "ver en torno" permite, "contando con su tiempo", que haga frente en el tiempo lo "a la mano" y "ante los ojos" descubierto. Los entes intramundanos resultan así accesibles como "siendo en el tiempo". Llamamos a la determinación temporal de los entes intramundanos la "intratemporacialidad". El "tiempo" encontrado en ella óntica e inmediatamente resulta la base sobre la cual se forma y

[1] *Cf.* §§ 25 *ss.*, pp. 130 *ss.*

desarrolla el concepto vulgar y tradicional del tiempo. Pero el tiempo como intratemporacialidad surge de una esencial forma de temporación de la temporalidad original. Este origen dice que el tiempo "en el que" surge y pasa lo "ante los ojos" es un genuino fenómeno temporal y no una "exteriorización" de un "tiempo cualitativo" "en espacio", como quiere hacer creer la exégesis del tiempo de Bergson, perfectamente imprecisa e insuficiente bajo el punto de vista ontológico.

La exposición de la temporalidad del "ser ahí" como cotidianidad, historicidad e intratemporalidad da por primera vez la visión sin miramientos de las *complicaciones* de una ontología original del "ser ahí". En cuanto "ser en el mundo" existe el "ser ahí" fácticamente con y cabe entes que hacen frente dentro del mundo. La consecuencia es que el ser del "ser ahí" sólo deja "ver a través" de él ontológicamente en toda su amplitud dentro del horizonte del ser aclarado de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí", es decir, también de aquello que, ni "a la mano" ni "ante los ojos", se limita a "haberlo". La exégesis de las variantes del ser de todo aquello de que decimos que "es" ha menester, empero, de una idea suficientemente aclarada con anterioridad del ser en general. Mientras no se ha logrado esta idea, sigue estando incompleto y afectado de oscuridades el análisis temporal, o *de reiteración,* del "ser ahí" —para no hablar prolijamente de las dificultades inherentes al tema mismo. El análisis temporal-existenciario del "ser ahí" pide por su parte una nueva reiteración dentro del marco de la fundamental discusión del concepto del ser.

Capítulo IV

TEMPORALIDAD Y COTIDIANIDAD

§ 67. Contenido fundamental de la constitución existenciaria del "ser ahí" y plan de la exégesis temporal de esta constitución

El análisis preparatorio[1] ha hecho accesible una multiplicidad de fenómenos que no deben escapar a la mirada fenomenológica por mucho que ésta se concentre en la totalidad estructural y fundamental que es la cura. La totalidad original de la constitu-

[1] *Cf.* Sección I, pp. 53-252.

ción del "ser ahí" está tan lejos de excluir, *como bien membrada que es,* semejante multiplicidad, que antes bien la requiere. La originalidad de la constitución del ser no equivale a la simplicidad y singularidad de un último elemento constructivo. El origen ontológico del ser del "ser ahí" no es "menos" que aquello que surge de él, sino que lo sobrepasa por adelantado en potencialidad, siendo todo "surgir" en el campo ontológico una degeneración. El avanzar ontológico hasta el "origen" no pára en cosas ónticamente comprensibles de suyo para el "sentido común", sino que a él se le hace justamente patente lo cuestionable que es todo lo comprensible de suyo.

Para volver a traer ante la mirada fenomenológica los fenómenos conquistados en el análisis preparatorio, será bastante una referencia a los estadios recorridos. El acotamiento de la cura fue el resultado del análisis del "estado de abierto", que constituye el ser del "ahí". La aclaración de este fenómeno significó la exégesis provisional de la constitución fundamental del "ser ahí", del "ser en el mundo". Si fue con la caracterización de éste con lo que empezó la investigación, fue para asegurar desde un principio un horizonte fenoménico satisfactorio frente a las inadecuadas concepciones ontológicas previas acerca del "ser ahí", no expresas las más de las veces. Se caracterizó ante todo el "ser en el mundo" bajo el punto de vista del fenómeno del mundo. Y la explanación avanzó desde la caracterización óntico-ontológica de lo "a la mano" y "ante los ojos" *en* el mundo circundante hasta poner de relieve la intramundanidad, para hacer visible en ésta el fenómeno de la mundanidad en general. Pero la estructura de la mundanidad, la significatividad, se mostró ligada a aquello sobre lo que se proyecta el comprender esencialmente inherente al "estado de abierto", a saber, "el poder ser" del "ser ahí" *por mor del cual* este último existe.

La exégesis temporal del "ser ahí" cotidiano debe iniciarse por las estructuras en que se constituye el "estado de abierto". Éstas son: el comprender, el encontrarse, la caída y el habla. Los modos de la temporación de la temporalidad que se pondrán de manifiesto al fijar la vista en estos fenómenos, proporcionan la base para determinar la temporalidad del "ser en el mundo". Esto conduce de nuevo al fenómeno del mundo y permite acotar los problemas específicamente temporales de la mundanidad. Este acotamiento tiene que verificarse caarcterizando el inmediato "ser en el mundo" cotidiano, el cadente "curarse de" "viendo en torno". La temporalidad de este fenómeno hace posible la modi-

ficación del "ver en torno" en el sentido del percibir "dirigiendo la vista" y del conocimiento teorético, que se funda en este percibir. La temporalidad del "ser en el mundo" que de tal forma se pone de manifiesto, se revela al par como el fundamento de la específica espacialidad del "ser ahí". Se trata de mostrar la constitución temporal del desalejamiento y la dirección. El conjunto de estos análisis desemboza una posibilidad de temporación de la temporalidad en que se funda ontológicamente la impropiedad del "ser ahí" y que conduce a la cuestión de cómo deba comprenderse el carácter temporal de la cotidianidad, el sentido temporal del "inmediata y regularmente" usado hasta aqui constantemente. La puntualización de este problema pone en claro que la aclaración del fenómeno operada hasta aquí no es suficiente y en qué medida no lo es.

El presente capítulo queda, según lo anterior, dividido de la siguiente manera: la temporalidad del "estado de abierto" en general (§ 68); la temporalidad del "ser en el mundo" y el problema de la trascendencia (§ 69); la temporalidad de la especialidad peculiar al "ser ahí" (§ 70); el sentido temporal de la cotidianidad del "ser ahí" (§ 71).

§ 68. La temporalidad del "estado de abierto" en general

El "estado de resuelto" caracterizado bajo el punto de vista de su sentido temporal representa un "estado de abierto" propio del "ser ahí". Este estado constituye un ente de tal forma que existiendo puede ser su mismo "ahí". La cura se caracterizó por lo pronto tan sólo en sus rasgos fundamentales por lo que respecta a su sentido temporal. Señalar su constitución temporal concreta quiere decir hacer en detalle la exégesis temporal de sus elementos estructurales, a saber, el comprender, el encontrarse, la caída y el habla. Todo comprender implica un estado de ánimo. Todo encontrarse comprende. El comprender encontrándose tiene el carácter de la caída. El comprender que implica el estado de ánimo de la caída se articula, por lo que se refiere a su comprensibilidad, en el habla. La constitución temporal de cada uno de los fenómenos nombrados retrotrae a *una* misma temporalidad, la cual garantiza la posible unidad estructural del comprender, el encontrarse, la caída y el habla.

a) *La temporalidad del comprender*[1]

Con el término "comprender" mentamos un existenciario fundamental; ni una determinada *forma de conocer,* distinta *v. gr.* del explicar y el concebir, ni en general un conocer en el sentido del aprehender temático. Pero sí que el comprender constituye el ser del "ahí" de tal forma, que un "ser ahí" puede sobre la base del comprender desarrollar existiendo las variadas posibilidades del "ver", el "ver en torno suyo", el "sólo dirigir la vista". Todo explicar tiene, en cuanto descubrir, comprendiendo, lo incomprendido, su raíz en el primario comprender del "ser ahí".

Tomado existenciaria y originalmente, comprender quiere decir: *ser, proyectando, relativamente a un "poder ser" por mor del cual existe en cada caso el "ser ahí".* El comprender abre el peculiar "poder ser", de tal forma que el "ser ahí", comprendiendo, sabe en cada caso de alguna manera en dónde es consigo mismo. Pero este "saber" no es un "tener descubierto" un hecho, sino el mantenerse en una posibilidad existencial. El correspondiente "no saber" no consiste en que falte el comprender, sino que debe considerarse como un modo deficiente del "estado de proyectado" del "poder ser". La existencia puede ser cuestionable. Para que resulte posible el "ser cuestión", es menester de un "estado de abierto". El comprenderse, proyectando, en una posibilidad existencial tiene por base el advenir como "advenir sobre sí" desde la posibilidad bajo la forma de la cual existe el "ser ahí" en el caso. El advenir hace posible ontológicamente un ente que es de tal manera que comprendiendo existe en su "poder ser". El proyectar, "advenidero" en el fondo, no aprehende primaria y temáticamente en un mentar la posibilidad proyectada, sino que se "yecta" en ella en cuanto posibilidad. Comprendiendo *es* el "ser ahí" en cada caso como puede ser. Como existir original y propio se manifestó el "estado de resuelto". Inmediata y regularmente permanece sin duda el "ser ahí" "no resuelto", es decir, cerrado en punto a su más peculiar "poder ser", al cual sólo se transporta en cada caso en la singularización. Esto implica: la temporalidad no se temporacía constantemente desde el advenir propio. Pero esta falta de constancia no quiere decir que la temporalidad carezca a veces de advenir, sino que la temporación de éste es variable.

Para designar terminológicamente el advenir propio adoptamos la expresión "precursar". Esta expresión indica que el "ser

[1] *Cf.* § 31, pp. 160 *ss.*

ahí", existiendo propiamente, adviene, en cuanto más peculiar "poder ser", sobre sí; que el advenir tiene que ganarse primero a sí mismo, no desde un presente, sino desde el advenir impropio. El término formalmente indiferente para el advenir se halla en la denominación del primer elemento estructural de la cura, en el "preserse". El "ser ahí" "se prees" fáctica y constantemente, pero no constantemente, en cuanto a la posibilidad existencial, "precursando".

¿Cómo caracterizar, en cambio, el advenir impropio? Este modo extático sólo puede desembozarse retrocediendo ontológicamente desde el comprender "curándose de" cotidianamente o impropio hasta su sentido temporal-existenciario, así como el advenir propio sólo apelando al "estadó de resuelto". En cuanto cura, el "ser ahí" "se prees" esencialmente. Inmediata y regularmente se comprende el "ser en el mundo" "curándose de" por *aquello* de que se cura. El comprender impropio se proyecta sobre lo susceptible de que se cure de ello, lo factible, lo urgente, lo ineludible de los asuntos de la actividad cotidiana. Pero aquello de que se cura es como es por mor del "poder ser" que es cura. Este "poder ser" permite al "ser ahí" advenir sobre sí en el ser, curándose de, cabe aquello de que se cura. El "ser ahí" no adviene sobre sí primariamente en su más peculiar e irreferente "poder ser", sino que, "cuidándose de", es *expectante de sí desde lo que da o rehusa aquello de que se curá.* Es desde aquello de que se cura desde donde adviene el "ser ahí" sobre sí. El advenir impropio tiene el carácter del "estar a la expectativa". El comprenderse, curándose de, como "uno mismo" por aque.lo que se practica, tiene en este modo extático del advenir la "razón" de su posibilidad. Y *sólo porque* de tal forma el "ser ahí" fáctico *es expectante* de su "poder ser" desde aquello de que se cura, puede él "esperar" y "aguardar (a) que...". Es necesario que el estar a la expectativa haya abierto ya en cada caso el horizonte y círculo desde el que puede resultar esperado algo. *El esperar es un modo, fundado en el estar a la expectativa, del advenir, que se temporacía propiamente como "precursar".* Por eso en el "precursar" hay un "ser relativamente a la muerte" más original que en el esperarla de que se cura.

El comprender es, en cuanto existir en el "poder ser" proyectado como quiera que sea, *primariamente* advenidero. Pero no se temporaciaría si no fuese temporal, es decir, si no estuviese determinado con igual originalidad por el sido y el presente. La forma en que los éxtasis últimamente nombrados contribuyen a

constituir el comprender impropio se puso ya, siquiera rudimentariamente, en claro. El cotidiano "curarse de" se comprende por el "poder ser" que viene a su encuentro desde el posible éxito o fracaso con respecto a aquello de que se cura en cada caso. Al advenir impropio, al estar a la expectativa, le corresponde un peculiar ser *cabe* aquello de que se cura. El modo extático de este pres-ente se desemboza cuanto tomamos por término de comparación este mismo éxtasis en el modo de la temporalidad propia. Al "precursar" del "estado de resuelto" es inherente un presente conforme al cual abre una resolución la situación. En el "estado de resuelto" no sólo es el presente recobrado de la disipación en aquello de que se cura inmediatamente, sino que resulta mantenido en el advenir y el sido. El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos la "mirada". Este término debe comprenderse en el sentido activo del "echar una mirada", como éxtasis. Mienta el "arrobamiento" resuelto, pero *mantenido* en el "estado de resuelto", del "ser ahí" en aquello que de posibilidades y circunstancias susceptibles de que se cure de ellas hace frente en la situación. El fenómeno de la "mirada" *no* puede ilustrarse *en absoluto* por el "ahora". El "ahora" es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como "intratemporacialidad": el "ahora" "en que" algo surge, pasa o es "ante los ojos". "En la mirada" no puede "tener lugar" nada, sino que en cuanto pres-ente propio permite *únicamente que haga frente* lo que como "a la mano" o "ante los ojos" puede ser "en un tiempo".[1]

Para diferenciarlo de la "mirada" como presente propio llamamos al impropio el "presentar". Formalmente comprendido, es todo presente presentante, pero no todo una "mirada". Cuando usemos el término "presentar" sin adiciones, mentaremos siempre el impropio, el no resuelto por no ser una "mirada". El "presentar" sólo quedará definitivamente en claro con la exége-

[1] S. Kierkegaard es quien ha visto de una manera más penetrante el fenómeno *existencial* de la "mirada", lo que no quiere decir que le fuera dado hacer en la misma medida su exégesis existenciaria. Kierkegaard sigue aferrado al concepto vulgar del tiempo, definiendo la "mirada" con ayuda del "ahora" y la "eternidad". Cuando habla de "temporalidad", mienta el "ser en el tiempo" del hombre. El tiempo como "intratemporacialidad" conoce sólo el "ahora"; nunca, una "mirada". Pero si se tiene la experiencia existencial de ésta, se supone una temporalidad más original, aunque existenciariamente tácita. Respecto a la "mirada" *cf.* K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3ª ed. 1925, pp. 108 *ss.*, especialmente el "Referat Kierkegaards", pp. 419-432.

sis temporal de la caída en el "mundo" de que se cura, la cual tiene su sentido existenciario en él. Pero en la medida en que el comprender impropio proyecta el "poder ser" desde lo susceptible de que se cure de ello, se temporacía desde el "presentar". En cambio, se temporacía la "mirada", inversamente, desde el advenir propio.

El comprender impropio se temporacía como un estar a la expectativa presentando a cuya unidad extática tiene que corresponder un correlativo *sido.* El "advenir sobre sí" propio del "precursor estado de resuelto", es ante todo un retroceder hasta el "sí mismo" más peculiar, yecto en su singularización. Este éxtasis hace posible que el "ser ahí", resuelto, tome sobre sí el ente que ya él es. En el "precursar", el "ser ahí" *camina de nuevo al encuentro* de su más peculiar "poder ser". Al *"ser* sido" propio lo llamamos por ello la "reiteración". Pero el impropio proyectarse sobre las posibilidades sacadas de aquello de que se cura, presentando esto, sólo es posible porque el "ser ahí" se ha *olvidado* de sí mismo en punto a su más peculiar "poder ser" *yecto.* Este olvidar no es una nada o simplemente la falta del recuerdo, sino un peculiar modo extático "positivo" del sido. El éxtasis (arrobamiento) del olvidar tiene el carácter del sustraerse, cerrado para sí mismo, *ante* el más peculiar sido, de tal suerte que este "sustraerse ante..." cierra extáticamente el "ante qué" y a una con esto se cierra para sí mismo. El *olvido* como sido impropio se refiere por ende al peculiar *ser* yecto; es el sentido temporal de la forma de ser con arreglo a la cual *soy* sido inmediata y regularmente. Y sólo sobre la base de este olvidar puede el presentar estando a la expectativa, "curándose de" "retener", a saber, los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí" y hacen frente dentro del mundo. A este "retener" corresponde un "no retener" que representa un "olvidar" en sentido derivado.

Así como la espera únicamente es posible sobre la base del estar a la expectativa, así lo es el *recuerdo* sobre la base del olvidar *y no a la inversa;* pues en el modo del olvido "abre" el sido primariamente el horizonte dentro del cual puede recordar el "ser ahí" perdido en la "exterioridad" de aquello de que se cura. El *estar a la expectativa presentado y olvidando* es una unidad extática peculiar conforme a la cual se temporacía el comprender impropio en lo que respecta a su temporalidad. La unidad de estos éxtasis cierra el "poder ser" propio y es según esto la condición existenciaria de posibilidad del "estado de no resuelto". Si bien el comprender "curándose de", impropio, se

define por el representar aquello de que se cura, la temporación del comprender se lleva a cabo primariamente en el advenir.

b) *La temporalidad del encontrarse* [1]

El comprender no flota nunca en el vacío, sino que "se encuentra" siempre de alguna manera. El "ahí" resulta en cada caso abierto o cerrado con igual originalidad por un estado de ánimo. Éste pone al "ser ahí" *ante* su "estado de yecto", de tal suerte que este último no es conocido justamente como tal, sino abierto mucho más originalmente en el "cómo le va a uno". El "*ser* yecto" quiere decir existenciariamente: encontrarse de tal o cual manera. El encontrarse se funda por ende en el "estado de yecto". El estado de ánimo representa el modo en que yo soy primariamente en cada caso el ente yecto. ¿Cómo se hace visible la constitución temporal del estado de ánimo? ¿Cómo se hace inteligible por la unidad extática de la temporalidad del caso la conexión existenciaria entre el encontrarse y el comprender?

El estado de ánimo abre en el modo de la versión hacia el peculiar "ser ahí" y de la aversión desde él. El *poner ante* el peculiar "estado de yecto" —sea desembozando propiamente o encubriendo impropiamente— sólo resulta existenciariamente posible si el ser del "ser ahí" *es* sido constantemente por su mismo sentido. El poner ante el ente yecto que es uno mismo no es lo que crea el sido, sino que el éxtasis de éste es lo que hace posible el hallar*se* en el modo del encontrar*se*. El comprender se funda primariamente en el advenir, mientras que el *encontrarse* se temporacía *primariamente* en el *sido*. El estado de ánimo se temporacía, es decir, su éxtasis específico es inherente a un advenir y un presente, pero de tal suerte que el sido modifica los éxtasis de igual originalidad.

Subrayamos que los estados de ánimo resultan sin duda percibidos ónticamente, pero no conocidos en su función existenciaria original. Pasan por vivencias fugaces que "tiñen" el conjunto de la "corriente de la conciencia". Lo que tiene para la observación del carácter del fugitivo emerger y sumergirse es inherente a la constancia original de la existencia. Pero, con todo, ¿qué pueden tener de común los estados de ánimo con el "tiempo"? Que estas "vivencias" van y vienen, transcurriendo "en el tiempo", es una trivialidad; cierto, una trivialidad psicológico-óntica. La cuestión es, sin embargo, señalar la estructura ontológica del

[1] *Cf.* § 29, pp. 151 *ss.*

estado de ánimo en punto a su constitución temporal-existenciaria. Aunque por lo pronto sólo puede tratarse de hacer visible de una buena vez la temporalidad del estado de ánimo. La tesis de que el encontrarse se funda primariamente en el sido quiere decir: el básico carácter existenciario del estado de ánimo es un *retrotraer a...* Este retrotraer no es lo que produce el sido, sino que el encontrarse hace patente al análisis existenciario en cada caso un modo del sido. La exégesis temporal del encontrarse no puede, por tanto, tener la intención de deducir de la temporalidad los estados de ánimo, ni de resolver éstos en puros fenómenos de la temporación. Se trata simplemente de aportar la prueba de que los estados de ánimo, bajo el punto de vista de lo que "significan" existencialmente y de la manera de significarlo, *no son posibles sino sobre la base de la temporalidad.* La exégesis temporal se limita a los fenómenos del temor y de la angustia, considerados ya en el análisis preparatorio.

Empezamos el análisis puntualizando la temporalidad del *temor.*[1] Se caracterizó éste como un encontrarse impropio. ¿Hasta qué punto es el sentido existenciario que lo hace posible el sido? ¿Qué modo de este éxtasis caracteriza la temporalidad específica del temor? Éste es un temer *ante* algo amenazador, que, nocivo para el "poder ser" fáctico del "ser ahí", se acerca, del modo descrito, dentro del círculo de lo "a la mano" y lo "ante los ojos" de que se cura. El temer abre, en el modo del cotidiano "ver en torno", algo amenazador. Un sujeto simplemente intuyente no fuera capaz de decubrir nunca nada semejante. Pero ¿no es este abrir del "temer ante..." un dejar advenir sobre sí? ¿No se ha definido con razón el temor como la espera de un mal por venir, *malum futurum*? ¿No es el sentido temporal primario del temor el advenir o todo menos el sido? Indiscutible es que el temor no se "refiere" sólo a algo "advenidero" en el sentido de lo simplemente por venir "en el tiempo", sino que este referirse mismo es advenidero en el sentido originalmente temporal. Un *estar a la expectativa* es patentemente inherente *también* a la constitución temporal-existenciaria del temor. Pero esto sólo quiere decir por lo pronto que la temporalidad del temor es *impropia.* ¿Es el "temer ante..." tan sólo un esperar la venida de algo amenazador? El esperar la venida de algo amenazador no necesita ser ya temor, y en realidad dista tanto de serlo, que le falta justamente el carácter específico del estado de ánimo del temor. Este carácter consiste en que el estar a la

1 *Cf.* § 30, pp. 157 *ss.*

expectativa del temor permite a lo amenazador *retornar* sobre el "poder ser" "curándose de" fácticamente. *Retornando sobre* el ente que soy yo, sólo pueden resultar: aquello de que se está a la expectativa, lo amenazador; y el "ser ahí" amenazado, si aquello sobre lo que se retorna es ya patente extáticamente en alguna forma. En el atemorizar*se* del temeroso estar a la expectativa, es decir, en el ser el "temer ante..." en cada caso un "temer *por*...", reside el carácter peculiar del estado de ánimo y la *emoción* del temor. El sentido temporal existenciario del mismo resulta constituido por un olvidar*se*: el escapar aturdido ante el peculiar "poder ser" fáctico en que el amenazado "ser en el mundo" se cura de lo "a la mano". Con razón define Aristóteles el temor como λύπη τις ἢ ταραχή, como una opresión o aturdimiento.[1] La opresión fuerza al "ser ahí" a retornar sobre su "estado de yecto", pero de tal manera que éste justamente resulta cerrado. El aturdimiento se funda en un olvidar. El escapar olvidando ante un resuelto "poder ser" fáctico se atiene a las posibilidades del esquivar y salvarse, descubiertas ya antes por el "ver en torno". El "curarse de" atemorizándose surge porque *se* olvida y por tanto no *apresa* ninguna posibilidad *determinada,* sino que salta de la primera que se ofrece a la segunda y así sucesivamente. Y se ofrecen todas las posibilidades "posibles", es decir, también las imposibles. El que teme no se aferra a ninguna; el "mundo circundante" no desaparece, sino que hace frente en un ya no entendérselas en *él.* Al olvidar*se* que hay en el temor es inherente este *aturdido presentar* lo primero que se ofrece. Sabido es, por ejemplo, cómo los habitantes de una casa incendiada "salvan" a menudo lo más indiferente, lo inmediatamente "a la mano". El presentar, olvidándose de sí, una maraña de fluctuantes posibilidades hace posible el aturdimiento que constituye el carácter peculiar del estado de ánimo del temor. El olvido del aturdimiento modifica también el estar a la expectativa caracterizándolo como el estar a la expectativa opreso o aturdido que se diferencia de un puro esperar.

La unidad extática específica que hace posible existenciariamente el atemorizarse se temporacía primariamente desde el olvidar caracterizado, que como modo del sido modifica los correspondientes presente y advenir en su temporación. La temporalidad del temor es un olvidar presentando, y estando a la expectativa. Inmediatamente busca la "comprensiva" interpretación del temor, con arreglo a su buscar su orientación en lo que hace frente

1 *Cf. Retórica* B 5, 1382 a 21.

dentro del mundo, aquello ante lo que se experimenta el temor en el "mal por venir", y respondiendo a esto trata de definir la referencia a ello como una espera. Lo que además entra en el fenómeno se reduce a un "sentimiento de placer o desplacer".

¿Qué relación guarda con la temporalidad del temor la de la *angustia*? Llamamos a este fenómeno un encontrarse fundamental.[1] Pone al "ser ahí" ante su más peculiar "ser yecto" y desemboza la inhospitalidad del familiar "ser en el mundo" cotidiano. La angustia está definida formalmente, al igual que el temor, por un "ante qué" y un "por quién" del angustiarse. Pero el análisis mostró que estos dos fenómenos se identifican. Ello no quiere decir que se confundan los caracteres estructurales del "ante qué" y el "por quién", como si la angustia no se angustiase ni "ante..." ni "por...". La identificación del "ante qué" y el "por quién" quiere decir: el ente que da contenido al marco formal de uno y de otro es el mismo, a saber, el "ser ahí". En especial no hace frente el "ante qué" de la angustia como algo determinado susceptible de que se cure de ello; no viene la amenaza de lo "a la mano" ni de lo "ante los ojos", antes bien justamente de que nada de lo "a la mano" ni de lo "ante los ojos" le "dice" a uno ya absolutamente nada. Ya no hay conformidad que valga con los entes del mundo circundante. El mundo en que yo existo se ha sumido en la insignificatividad, y el mundo así abierto sólo puede dejar en franquía entes bajo la especie de la falta de conformidad. La nada del mundo ante la que se angustia la angustia no quiere decir que en la angustia se experimente algo así como una ausencia de lo "ante los ojos" dentro del mundo. Lo "ante los ojos" tiene justo que hacer frente para que no pueda haber *absolutamente ninguna* conformidad con ello y ello pueda mostrarse en una vacía inexorabilidad. Pero esto implica lo siguiente: el estar a la expectativa "curándose de" no encuentra nada por lo que pudiera comprenderse, sólo ase la nada del mundo; pero rechazado sobre el mundo, es puesto por la angustia el comprender ante el "ser en el mundo" en cuanto tal, y este "ante qué" de la angustia es al par su "por quién". El "angustiarse ante..." no tiene el carácter de una espera, ni en general de un estar a la expectativa. El "ante qué" de la angustia "es" sin embargo ya "ahí", es el "ser ahí" mismo. ¿No resulta entonces la angustia constituida por un advenir? Sin duda, pero no por el advenir impropio del estar a la expectativa.

La insignificatividad del mundo abierta en la angustia desem-

1 *Cf.* § 40, pp. 204 *ss.*

boza el "no ser" de lo susceptible de que se cure de ello, es decir, la imposibilidad del proyectarse sobre un "poder ser" de la existencia fundado primariamente en aquello de que se cura. El desembozar esta imposibilidad significa, empero, un alumbrar la posibilidad de un "poder ser" propio. ¿Qué sentido temporal tiene este desembozar? La angustia se angustia por el nudo "ser ahí" en cuanto yecto en la inhospitalidad. Retrotrae al puro "que es" del más peculiar y singularizado "estado de yecto". Este retrotraer no tiene el carácter del olvidar esquivando, pero tampoco el de un recuerdo. Ni reside en mayor medida en la angustia un tomar sobre sí, reiterando, la existencia en la resolución. En cambio, sí que la angustia retrotrae al "estado de yecto" *como posiblemente reiterable.* Y de esta forma es como ella desemboza también la posibilidad de un "poder ser" propio, que en el reiterar ha de retornar como advenidero sobre el "ahí" yecto. *Poner ante la reiterabilidad es el modo extático, específico del sido constituyente del encontrarse que es la angustia.*

El olvidar constitutivo del temor aturde y hace al "ser ahí" ir y venir entre posibilidades no asidas del "mundo". Frente a este presentar sin "queda" es el presente de la angustia, en el retrotraerse al más peculiar "estado de yecto", un presente que "se queda". La angustia no puede, por su mismo sentido existenciario, perderse en nada susceptible de que se cure de ello. Cuando algo semejante sucede en un encontrarse parecido a ella, es el temor lo que la comprensión cotidiana confunde con la angustia. Pero aunque el presente de la angustia es un presente que "se queda", no por ello tiene ya el carácter de la "mirada" que se temporacía en la resolución. La angustia se limita a poner en el estado de ánimo de una *posible* resolución. Su presente mantiene la "mirada", bajo la forma de la cual ella misma y sólo ella es posible, *en vilo.*

En la temporalidad *sui generis* de la angustia, consistente en fundarse originalmente en el sido y en temporaciarse desde éste el advenir y el presente, se revela la posibilidad de la potencialidad por la que se distingue el estado de ánimo de la angustia. En él es el "ser ahí" plenamente retrotraído a su nuda inhospitalidad y traído a ser poseído por ésta. Pero este "estado de poseído" no se limita a *desposeer* retroactivamente al "ser ahí" de las posibilidades *del "mundo",* sino que le *da* al par la posibilidad de un "poder ser" *propio.*

Ambos estados de *ánimo,* el temor y la angustia, no "tienen lugar", empero, nunca simplemente aislados en la "corriente de

las vivencias", sino que *animan* en cada caso un comprender o están *animados* por él. El temor tiene la ocasión que lo suscita en los entes de que se cura en el mundo circundante. La angustia, por lo contrario, surge del "ser ahí" mismo. El temor sobrecoge partiendo de lo que es dentro del mundo. La angustia se destaca del "ser en el mundo" en cuanto yecto "ser relativamente a la muerte". Este "ascender" la angustia desde el "ser ahí" quiere decir temporalmente comprendido: el advenir y el presente de la angustia se temporacían desde un original "ser sido" en el sentido del retrotraer a la reiterabilidad. Pero propiamente sólo puede la angustia ascender en un "ser ahí" resuelto. El resuelto no conoce temor, pero comprende justamente la posibilidad de la angustia como *aquel* estado de ánimo que no le traba ni le aturde. La angustia libra *de* las posibilidades encintas de "no ser" y permite quedar libre *para* las propias.

Bien que ambos modos del encontrarse, el temor y la angustia, se fundan primariamente en un *sido,* es distinto su origen por respecto a la temporación peculiar de cada uno de ellos dentro del todo de la cura. La angustia surge del *advenir* del "estado de resuelto", el temor del presente perdido, que teme temerosamente el temor, para caer tanto antes en él.

Pero ¿no será la tesis de la temporalidad de los estados de ánimo exclusivamente válida para los fenómenos escogidos en nuestro análisis? ¿Cómo encontrar un sentido temporal en la pálida indiferencia afectiva que reina en la "gris vida cotidiana"? ¿Y qué pasa con la temporalidad de emociones y pasiones como la esperanza, la alegría, el entusiasmo, la serenidad? Claro resulta que no sólo el temor y la angustia están fundados existenciariamente en un sido, sino también otros sentimientos, sólo con que nos limitemos a nombrar fenómenos como el hastío, la tristeza, la melancolía, la desesperación. En todo caso hay que hacer su exégesis sobre la base, más ancha, de una cabal analítica existenciaria del "ser ahí". Pero también un fenómeno como el de la esperanza, que parece estar fundado totalmente en el advenir, tiene que ser analizado *mutatis mutandis* del mismo modo que el temor. Se ha caracterizado la esperanza, a diferencia del temor, que se refiere a un *malum futurum,* como la espera de un *bonum futurum.* Pero lo decisivo para la estructura del fenómeno no es tanto el carácter "advenidero" de aquello *a lo que* se refiere la esperanza, cuanto más bien el sentido existenciario de la *esperanza misma.* Lo característico del sentimiento reside también aquí primariamente en la esperanza como *esperanza* (de algo) *para*

sí. El esperanzado *se* embarca, por decirlo así, en la esperanza y parte al encuentro de aquello de que la tiene. Pero esto presupone un haberse ganado. El que la esperanza *aligere,* comparada con la medrosidad que aplasta, sólo quiere decir que también este encontrarse permanece referido a la carga en el modo del "*ser* sido". Un sentimiento elevado, mejor dicho, elevador, sólo es ontológicamente posible en una referencia temporal-extática del "ser ahí" al fundamento yecto de él mismo.

La pálida indiferencia afectiva, en fin, que a nada se aferra, a nada empuja y se abandona a cuanto trae la hora, al mismo tiempo que en cierto modo lo comparte todo, demuestra, *en la forma más perentoria,* el poder del *olvidar* en los sentimientos cotidianos del inmediato "curarse de". El "ir viviendo" que todo lo "deja ser" como es, se funda en un abandonarse, olvidando, al "estado de yecto". Tiene el sentido extático de un sido impropio. Hay que distinguir rigurosamente la indiferencia, que es perfectamente compatible con una precipitada trafagosidad, de la ecuanimidad. *Este* sentimiento surge de la resolución, que "mira" a las situaciones posibles del "poder ser total" abierto en el "precursar la muerte".

Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra, es decir, existiendo es sido en cada caso ya y existe en un constante modo del sido, puede resultar afectado. El resultar afectado presupone ontológicamente el presentar, pero de tal suerte que en él puede *resultar* el "ser ahí" retrotraído sobre sí como sido. Sigue siendo un problema especial el de cómo definir ontológicamente el *estímulo* y la *excitación* de los sentidos en el simple viviente, o el de cómo se constituya, o más en general, si se constituye el ser de los animales, por ejemplo, mediante un "tiempo".

c) *La temporalidad de la caída* [1]

La exégesis temporal del comprender y del encontrarse no se limitó a tropezar con un éxtasis *primario* en cada caso para el fenómeno respectivo, sino que siempre tropezó al par con la temporalidad *toda.* Así como el advenir hace primariamente posible el comprender y el sido el sentimiento, así tiene el tercer elemento constitutivo de la estructura de la cura, la *caída,* su sentido existenciario en el *presente.* El análisis preparatorio de la caída comenzó con una exégesis de las habladurías, de la avidez de no-

[1] *Cf.* § 38, pp. 195 *ss.*

vedades y de la ambigüedad.[1] El análisis temporal de la caída debe seguir la misma marcha. Limitamos la investigación, sin embargo, a una consideración de la avidez de novedades, porque en ella es donde es más fácil ver la temporalidad específica de la caída. El análisis de las habladurías y de la ambigüedad supone, en cambio, haber aclarado ya la constitución temporal del habla y de la interpretación.

La avidez de novedades es una señalada tendencia del ser del "ser ahí" conforme a la cual este último se cura de un "poder ver".[2] "Ver" no se limita, como el concepto corriente, al percibir por medio de los "ojos del cuerpo". El percibir en sentido lato permite que lo "a la mano" y lo "ante los ojos" haga frente en sí mismo, "en persona", por lo que respecta a su "aspecto". Este permitir hacer frente se funda en un presente. Éste da en general el horizonte extático dentro del cual puede un ente ser *presente* "en persona". Pero la avidez de novedades no presenta lo "ante los ojos" para, permaneciendo en ello, *comprenderlo,* sino que trata de ver *sólo* por ver y haber visto. En cuanto es este presentar que se enreda en sí mismo, se halla la avidez de novedades en una unidad extática con los correspondientes advenir y sido. La avidez de algo nuevo es sin duda un avanzar hacia algo aún no visto, pero de tal manera que el presentar trata de sustraerse al estar a la expectativa. La avidez de novedades es de un cabo a otro advenidera impropiamente, y esto a su vez de tal forma que no es expectante de una *posibilidad,* sino que en su avidez apetece ésta ya no más que como algo real. La avidez de novedades resulta constituida por un presentar sin "queda", que limitándose a presentar, trata de escapar constantemente con ello al estar a la expectativa, en el que sin embargo "se queda", pero sin "queda". El presente "surge de" su correspondiente estar a la expectativa en el indicado sentido del escapar. Pero el presentar "surgente de" de la avidez de novedades dista tanto de ser entregado a la "cosa", que al lograr ver una ya está apartando la vista hacia la inmediata. El presentar constantemente "surgente de" del estar a la expectativa de una determinada posibilidad asida, hace posible ontológicamente el "no demorarse" que distingue a la avidez de novedades. El presentar no "surge de" un estar a la expectativa en el sentido de que, comprendido ónticamente, por decirlo así, se desligue de él, entregándose a sí mismo. El "surgir de" es una modificación extática del estar a la expectativa en la

1 *Cf.* §§ 35 *ss.,* pp. 186 *ss.*
2 *Cf.* § 36, pp. 189 *ss.*

que éste "surge tras" el presentar. El estar a la expectativa renuncia a sí mismo, por decirlo así, no permitiendo ni siquiera que advengan a sí desde aquello de que se cura posibilidades impropias del "curarse de", salvo aquellas que lo son para un presentar sin "queda". La modificación extática del estar a la expectativa, por obra del presentar "surgente de", en otro "surgente tras", es la condición temporal-existenciaria de la posibilidad de la "disipación".

Por obra del estar a la expectativa "surgente tras" resulta más y más entregado a sí mismo el presentar. Éste presenta por mor del presente. Enredándose así en sí mismo, se convierte el disipado "no demorarse" en la "falta de paradero". Este modo del presente es el fenómeno más extremadamente opuesto al de la *"mirada"*. En *aquél* es el "ser *ahí*" en todas partes y en ninguna. *Éste* pone a la existencia en la situación y abre el "ahí" propio.

Cuanto más impropio es el presente, es decir, cuanto más viene el presentar a sí "mismo", tanto más huye, cerrando, ante un determinado "poder ser", pero también tanto menos puede el advenir retornar al ente yecto. En el "surgir de" del presente hay al par un creciente olvidar. El que la avidez de novedades está siempre ya en lo inmediato y haya olvidado lo anterior, no es un resultado *de* la avidez de novedades, sino la condición ontológica de ésta.

Los caracteres de la caída señalados en su lugar, la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí misma significan en sentido temporal que el presentar "surgente de" trata, con arreglo a su tendencia extática, de temporaciarse desde sí mismo. El "ser ahí" se enreda en sí mismo: esta afirmación tiene un sentido extático. El "arrobamiento" de la existencia en el presentar no significa, en efecto, que el "ser ahí" se desligue de su yo mismo. Aun en el más extremo presentar sigue siendo temporal, es decir, estando a la expectativa y olvidando. Aun presentando sigue el "ser ahí" comprendiéndose, aunque sea extrañado a su más peculiar "poder ser", que se funda primariamente en el advenir y el sido propios. Pero en tanto el presentar sigue ofreciendo "algo nuevo", no permite al "ser ahí" retornar sobre sí y lo aquieta constantemente de nuevo. Pero este aquietarlo robustece a su vez la tendencia al "surgir de". No es la imposibilidad de abarcar con la vista la infinidad de lo aún no visto lo que "causa" la avidez de novedades, sino la forma cadente de la temporación del presente "surgente de". Aun cuando uno lo haya visto todo justo entonces *inventa* la avidez de novedades algo nuevo.

Este modo de temporación que es el "surgir de" del presente se funda en la esencia de la temporalidad, que es *finita.* Yecto en el "ser relativamente a la muerte", huye el "ser ahí" inmediata y regularmente ante este "estado de yecto" más o menos expresamente desembozado. El presente "surge de" su advenir y sido propios, para permitir por el rodeo de él mismo que venga el "ser ahí" a la existencia propia. El origen de este "surgir de" del presente, es decir, de la caída en el "estado de perdido", es la temporalidad misma original, propia, que hace posible el yecto "ser relativamente a la muerte".

El "estado de yecto" *ante* el cual puede ponerse *propiamente* al "ser ahí", para que se comprenda propiamente en él, le permanece empero cerrado en punto a su "de dónde" y su "cómo" ónticos. Pero este permanecerle cerrado no es en manera alguna tan sólo un no saber efectivamente dado, sino que constituye la facticidad del "ser ahí". Contribuye a determinar el carácter *extático* del "estado de abandonada" de la existencia al "no ser" fundamento de ella misma.

La "yección" que hay en el "ser yecto" en el mundo no resulta captada inmediatamente en el modo de la propiedad por el "ser ahí"; el "estado de movimiento" entrañado en ella no pasa al "reposo" simplemente porque el "ser ahí" *sea ahí.* El "ser ahí" resulta arrastrado al "estado de yecto", es decir, en cuanto yecto en el mundo se pierde en el "mundo", en el fáctico "estado de referido" a aquello de que hay que curarse. El presente que constituye el sentido existenciario del resultar arrastrado nunca conquista por sí mismo otro horizonte extático, a menos que en la resolución resulte recuperado de su "estado de perdido", para abrir en cuanto "mirada" que "se queda" la situación del caso y a una con ello la "situación límite" original, la del "ser relativamente a la muerte".

d) *La temporalidad del habla*[1]

El pleno "estado de abierto" del "ahí" constituido por el comprender, el encontrarse y la caída, recibe del habla la articulación. De aquí que el habla no se temporacíe primariamente en un éxtasis determinado. Pero como el habla se expresa *de facto* ordinariamente en el lenguaje y regularmente dice en el modo del decir —hablando "curándose de"— del "mundo circundante", tiene en rigor el *presentar* una función *preferente* en su constitución.

[1] *Cf.* § 34, pp. 179 *ss.*

Los tiempos "principales" del verbo, lo mismo que los demás fenómenos temporales del lenguaje, como son los "modos de acción" y los tiempos "secundarios", no surgen de que el habla se exprese *también* acerca de procesos "temporales", es decir, que hacen frente "en el tiempo". Ni tienen su fundamento en que el decir transcurra "en un tiempo psíquico". El habla es *en sí misma* temporal, en cuanto que todo hablar sobre..., de... y a..., se funda en la unidad extática de la temporalidad. Los *modos de acción* tienen su raíz en la temporalidad original del "curarse de", refiérase éste o no a lo intratemporacial. Con ayuda del concepto vulgar y tradicional del tiempo, del cual no puede menos de echar mano la ciencia del lenguaje, *ni siquiera puede plantearse* el problema de la estructura temporal-existenciaria de los "modos".[1] Pero por ser el habla en cada caso un hablar de los entes, aunque no primaria y preponderantemente en el sentido de la enunciación teorética, únicamente puede atacarse el análisis de la constitución temporal del habla y la explanación de los caracteres temporales de los elementos y estructuras del lenguaje, una vez desarrollado el problema de la fundamental relación entre el ser y la verdad partiendo de los problemas de la temporalidad. Entonces es posible también definir el sentido ontológico del "es", desfigurado en la noción de la "cópula" de una superficial teoría de la proposición y del juicio. Únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del "ser ahí" en general, puede aclararse el "origen" de la "significación" y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos.[2]

El comprender se funda primariamente en el advenir (precursar o estar a la expectativa). El encontrarse se temporacía primariamente en el sido (reiteración u olvido). La caída tiene su raíz temporal primariamente en el presente (presentar o mirada). Sin embargo, es el comprender en todos los casos presente "que va siendo sido". Sin embargo, se temporacía el encontrarse como advenir "presentante". Sin embargo, "surge" el presente de un advenir que va siendo sido o es sostenido por éste. En todo lo cual resulta visible esto: *La temporalidad se temporacía en cada éxtasis totalmente, es decir, en la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad en cada caso se funda la totalidad*

1 *Cf.* entre otros Jak. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax.* Tomo I (1920), p. 15; especialmente pp. 149-210. Además G. Herbig, "Aktionsart und Zeitstufe". *Indogermanische Forschung,* t. VI (1896), pp. 167 *ss.*

2 *Cf.* Sección III, cap. 2 de este tratado.

del todo estructural integrado por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura de la cura.

La temporación no significa un "uno tras otro" de los éxtasis. El advenir *no es posterior* al sido y éste *no es anterior* al presente. La temporalidad se temporacía como advenir presentante que va siendo sido.

El "estado de abierto" del "ahí" y las posibilidades existenciales básicas del "ser ahí", la propiedad y la impropiedad, están fundados en la temporalidad. Pero el "estado de abierto" concierne siempre con igual originalidad al pleno *"ser en el mundo"*, al "ser en" lo mismo que al mundo. De aquí que cuando se busca la orientación en la constitución temporal del "estado de abierto", no quepa menos de descubrir la condición ontológica de la posibilidad de que sea un ente que exista en el sentido del "ser en el mundo".

§ 69. La temporalidad del "ser en el mundo" y el problema de la trascendencia del mundo

La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del "fuera de sí" en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su "ahí". El ente que lleva el nombre de "ser *ahí*" es un ente "iluminado".[1] La luz que constituye este "estado de iluminado" del "ser ahí" no es la fuerza ni la fuente ónticamente "ante los ojos" de una claridad que irradia y llega a veces hasta dicho ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace así "patente" como "claro" para sí mismo, se definió como cura antes de toda exégesis "temporal". En la cura se funda el pleno "estado de abierto" del "ahí". Este "estado de iluminado" es lo que hace radicalmente posible toda ilustración y esclarecimiento, todo percibir, "ver" y tener algo. La luz de este "estado de iluminado" sólo la comprendemos cuando no buscamos una fuerza "ante los ojos" e implantada, sino que preguntamos por el fundamento unitario de su posibilidad existenciaria a la constitución toda del ser del "ser ahí", a la cura. *La temporalidad extática es lo que ilumina el "ahí" originalmente.* Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las esenciales estructuras existenciarias del "ser ahí".

Únicamente partiendo del tener el "ser *ahí*" su raíz en la temporalidad resulta inteligible la existenciaria *posibilidad de aquel*

[1] *Cf.* § 28, p. 150.

fenómeno que desde el comienzo de la analítica del "ser ahí" dimos a conocer como constitución fundamental: el *"ser en el mundo"*. En un principio se trataba de asegurar la inquebrantable unidad estructural de este fenómeno. Quedó en segundo término la cuestión del *fundamento de la posible unidad* de esta *articulada* estructura. Con la mira de proteger al fenómeno contra las tendencias, tan comprensibles de suyo y por ende tan fatales, a hacerlo saltar en pedazos, se hizo a fondo la exégesis del modo inmediatamente cotidiano del "ser en el mundo", el "ser cabe lo a la mano dentro del mundo *curándose de* ello". Ahora que se ha puntualizado ontológicamente lo que es la *cura* misma y se la ha reducido a su fundamento existenciario, la temporalidad, cabe hacerse *expresamente* un concepto del *"curarse de"*, a su vez, sobre la base de la cura o, lo que es lo mismo, de la temporalidad.

El análisis de la temporalidad del "curarse de" se atiene por lo pronto al modo del tener que hacer, "viendo en torno", con lo "a la mano". En seguida se ocupa con la posibilidad temporal-existenciaria de la modificación del "curarse de" "viendo en torno" en el descubrir entes intramundanos *limitándose* a "fijar la vista" en ellos, en el sentido de ciertas posibilidades de la investigación científica. La exégesis de la temporalidad del "ser cabe lo a la mano y lo ante los ojos *dentro del mundo"*, curándose de ello tanto en el "ver en torno" como teoréticamente, muestra al par cómo la misma temporalidad es por anticipado la condición de posibilidad del "ser en el mundo" en la que se funda el "ser cabe los entes intra*mundanos"* en general. El análisis temático de la constitución temporal del "ser en el mundo" conduce a las siguientes cuestiones: ¿de qué modo es posible lo que se dice un mundo en general? ¿en qué sentido *es* un mundo? ¿qué y cómo trasciende el mundo? ¿cómo "depende" del mundo trascendente el ente intramundano "independiente"? La *explanación ontológica* de estas cuestiones no constituye ya una solución de ellas, pero sí que aporta la necesaria aclaración previa de *aquellas* estructuras por respecto a las cuales se planteará el problema de la trascendencia. La exégesis temporal-existenciaria del "ser en el mundo" considera tres temas: *a)* la temporalidad del "curarse de" "viendo en torno"; *b)* el sentido temporal de la modificación del "curarse de" "viendo en torno" en el conocimiento teorético de lo "ante los ojos" dentro del mundo; *c)* el problema temporal de la trascendencia del mundo.

a) *La temporalidad del "curarse de" "viendo en torno"*

¿Cómo saber en qué dirección mirar para hacer el análisis de la temporalidad del "curarse de"? Llamamos al "ser cabe el 'mundo' " "curándose de" el "andar en torno" en y con el mundo circundante.[1] Como ejemplos del "ser cabe..." elegimos los fenómenos del usar, manipular, producir lo "a la mano" y los respectivos modos deficientes e indiferentes, es decir, el ser cabe aquello que entra en los menesteres cotidianos.[2] También la existencia propia del "ser ahí" se mantiene en tal "curarse de" —incluso cuando éste permanece "indiferente" para ella. Lo "a la mano" de que se cura no es causa del "curarse de", como si este último sólo surgiese sobre la base de las influencias de los entes intramundanos. Ni el ser cabe lo "a la mano" puede explicarse ónticamente por esto último, ni a la inversa puede esto último derivarse de aquel ser. Pero el "curarse de" como forma del ser del "ser ahí", y aquello de que se cura como "a la mano" dentro del mundo, tampoco se reducen a ser *conjuntamente "ante los ojos"*. No obstante, hay entre ellos una "conexión". El "con qué" bien comprendido del "andar en torno" arroja luz sobre este mismo "andar en torno" "curándose de". A la inversa, el fallar la estructura fenoménica del "con qué" del "andar en torno" tiene como consecuencia desconocer la constitución existenciaria de este último. Para el análisis de los entes que hacen frente inmediatamente es ya sin duda una adquisición esencial el no pasar por alto el específico carácter de útiles de estos entes. Pero se trata de ir más allá, hasta comprender que el "andar en torno" "curándose de" no se detiene jamás cabe un útil aislado. El usar y manipular con un útil determinado se orienta, en cuanto tal, constantemente por un plexo de útiles. Cuando, por ejemplo, buscamos un útil que "no está en su sitio", no se mienta ni simple ni primariamente lo buscado en un "acto" aislado, sino que siempre es ya previamente descubierto el círculo del todo de útiles. Ningún "poner manos a la obra" ni "echar mano" de algo tropieza desde la nada con un útil previa y aisladamente dado, sino que en el echar mano retrocede desde el mundo de obras abierto en cada caso ya hasta un útil.

De ello se desprende para el análisis del "andar en torno" con vistas a su "con qué" la indicación de no buscar la orientación del existente "ser cabe los entes de que se cura" justo en un útil

1 *Cf.* § 15, pp. 80 *ss.*
2 *Cf.* § 12, pp. 65 *ss.*

aisladamente "a la mano", sino en el todo de útiles. A esta manera de tomar el "con qué" del "andar en torno" fuerza también el recordar el carácter distintivo del ser del útil "a la mano", la "conformidad".[1] Comprendemos este término ontológicamente. Conformarse *con* algo *cabe* algo es una manera de hablar que no hace constar ónticamente un hecho, sino que indica la forma de ser de lo "a la mano". El carácter referencial de la conformidad, el "con... cabe...", indica que *un* útil es ontológicamente imposible. Cierto que "a la mano" puede ser únicamente un solo útil, "faltando" los demás. Pero en ello se da a conocer la "pertenencia" de lo justamente "a la mano" *a* algo distinto de ello. El "andar en torno" "curándose de" sólo puede permitir que lo "a la mano" haga frente en el "ver en torno" si ya comprende lo que se ha llamado la conformidad que en cada caso guarda con algo cabe algo. El "ser cabe..." descubriendo en el "ver en torno" del "curarse de" es un conformarse, es decir, un proyectar, comprendiendo, una conformidad. *Si el conformarse constituye la estructura existenciaria del "curarse de", y éste en cuanto "ser cabe..." es inherente a la constitución esencial de la cura, y ésta en fin se funda en la temporalidad, hay que buscar la condición existenciaria de la posibilidad del conformarse en un modo de la temporación de la temporalidad.*

En el más simple manejo de un útil entra el conformarse. El "cabe qué" de éste tiene el carácter del "para qué"; con respecto a esto es el útil empleable o empleado. El comprender el "para qué", es decir, el "cabe qué" de la conformidad, tiene la estructura temporal del estar a la expectativa. Estando a la expectativa del "para qué" es como únicamente puede el "curarse de" retornar al par a algo cabe lo cual guarda la conformidad. El *estar a la expectativa* del "cabe qué", a una con el *retener* el "con qué" de la conformidad, hacen posible en su unidad extática el presentar el útil, que es específicamente un presentar manipulando.

El estar a la expectativa del "para qué" no es ni un considerar el "fin", ni un esperar la inminente terminación de la obra que hay que hacer. En general no tiene el carácter de un aprehender temático. Pero tampoco el retener aquello con que se guarda la conformidad significa un fijar temático. El "andar en torno" manipulando se halla tan distante de conducirse relativamente sólo al "cabe qué" como sólo al "con qué" del conformarse. Éste se constituye, antes bien, en la unidad del retener estando a la expectativa, de tal suerte que el presentar que surge de éste

[1] *Cf.* § 18, pp. 97 *ss.*

hace posible el característico absorberse el "curarse de" en su mundo de útiles. El "verdadero" "ocuparse con...", entregado enteramente, no es ni sólo cabe la obra, ni cabe el útil, ni cabe los dos "juntos". El conformarse, que se funda en la temporalidad, ha sentado ya la unidad de las referencias en las que se "mueve", "viendo en torno", el "curarse de".

Para la temporalidad que constituye el conformarse es esencial un específico *olvidar*. Para poder ponerse "realmente" a la obra y manipular, "perdido" en el mundo de útiles, es necesario que se olvide de sí el "sí mismo". Pero, sin embargo y en cuanto en la unidad de la temporación del "curarse de" tiene el papel directivo en cada caso un *estar a la expectativa,* está asentado en la cura, según mostraremos aún, el peculiar "poder ser" del "ser ahí" que "se cura de".

El presentar reteniendo y estando a la expectativa constituye la familiaridad, gracias a la cual se las entiende consigo el "ser ahí" en cuanto "ser uno con otro" en el mundo circundante público. Comprendemos existenciariamente el conformarse como un "permitir ser". Sobre la base de él puede hacer frente para el "ver en torno" lo "a la mano" *como aquel ente* que él es. De aquí que podamos aclarar aún la temporalidad del "curarse de" si fijamos la atención en *aquellos* modos del conformarse "viendo en torno" que caracterizamos anteriormente[1] como "sorpresa", "impertinencia" e "insistencia". El útil "a la mano" no hace frente con su "verdadero en sí" justo para un temático percibir cosas, sino en el "no sorprender" de lo que cabe encontrar delante "objetivamente" "como de suyo se comprende". Pero si en el todo de estos entes "sorprende" algo, hay en ello la posibilidad de que "resalte" simultáneamente el todo de útiles en cuanto tal. ¿Cómo tiene que estar estructurado existenciariamente el conformarse para que pueda permitir que haga frente algo que "sorprenda"? Esta pregunta no se refiere a las ocasiones fácticas que dirigen la atención hacia algo previamente dado, sino al sentido ontológico de esta posibilidad de dirigirla en cuanto tal.

Lo inempleable, por ejemplo, una determinada falla de un útil, sólo puede "sorprender" en y para un "andar en torno" manipulando. Ni siquiera el más agudo y más sostenido "percibir" y "representarse" cosas sería nunca capaz de descubrir lo que se dice "estar estropeado" un útil. Es necesario que pueda perturbarse el manejar para que haga frente lo no manejable.

[1] *Cf.* § 16, pp. 86 *ss.*

Pero ¿qué significa esto *ontológicamente*? El presentar reteniendo y estando a la expectativa resulta detenido en su absorberse en las referencias de conformidad por aquello que se revela posteriormente como un estar estropeado. El presentar, que con igual originalidad es expectante del "para qué", queda fijado cabe el útil usado, de tal suerte que únicamente ahora hacen frente en forma expresa el "para qué" y el "para". El presentar mismo sólo puede, empero, dar a su vez con algo "inapropiado para..." en la medida en que se mueve ya en un retener, estando a la expectativa, aquello con que guarda su conformidad cabe algo. El presentar queda "detenido" quiere decir: en su unidad con el estar a la expectativa reteniendo se hunde aún más en sí mismo y constituye así el "mirar a ver", "probar a ver" y remediar la perturbación. Si el "andar en torno" "curándose de" fuera simplemente una secuencia de "vivencias" transcurrentes "en el tiempo", por íntimamente que éstas se hallaran "asociadas" resultaría ontológicamente imposible un permitir que haga frente el útil que "sorprende" o no puede emplearse. Sea lo que sea lo que en materia de plexos de útiles haga accesible en el "andar en torno", tiene el conformarse en cuanto tal que fundarse en la unidad extática del presentar reteniendo y estando a la expectativa.

Y ¿cómo es posible el "darse cuenta" de lo que falta, es decir, de lo "no a la mano" y no simplemente "a la mano" pero "no manejable"? Lo "no a la mano" se descubre "viendo en torno" en el "echar de menos". Éste y el "comprobar" el "no ser ante los ojos" de algo, que se funda en el echar de menos, tienen sus peculiares supuestos existenciarios. El echar de menos no es en manera alguna un dejar de presentar, sino un modo deficiente del presente en el sentido del "no presentar" algo esperado o siempre ya disponible. Si el conformarse "viendo en torno" no fuese "de suyo" *expectante* de aquello de que se cura, ni el estar a la expectativa se temporaciase en *unidad con* un presentar, jamás podría el "ser ahí" "encontrar" que algo falta.

A la inversa, la posibilidad del *quedar sobresaltado* por algo se funda en que el presentar, *estando a la expectativa*, algo "a la mano" es un ser *no expectante* de otra cosa que está con la primera en una posible conexión de conformidad. Lo que hay de no expectante en el presentar perdido es lo que abre el libre espacio "horizontal" dentro del cual puede lo que sobresalta caer sobre el "ser ahí".

Lo que el "andar en torno" "curándose de" no domina en el producir o proporcionar, pero tampoco en el desviar, alejar, guar-

darse de..., se desemboza en su insuperabilidad. El "curarse de" "se resigna a" ello. El "resignarse a..." es un modo peculiar del permitir hacer frente en el "ver en torno". Sobre la base de este descubrir puede el "curarse de" encontrar delante lo que no está en su sitio, lo perturbador, lo obstaculizante, lo amenazador o en general lo que opone resistencia en cualquier forma. La estructura temporal del resignarse reside en un *no retener* presentando y estando a la expectativa. El presentar estando a la expectativa "no cuenta", por ejemplo, "con" lo inapropiado, pero sin embargo disponible. El "no contar con..." es un modo del dar cuenta de aquello a que *no* cabe atenerse. Esto no resulta olvidado, sino retenido de tal suerte que permanece "a la mano" justamente *en su estado de inapropiado.* Esta especie de lo "a la mano" es inherente al contenido cotidiano del mundo circundante abierto fácticamente.

Sólo en tanto es descubierto algo que opone resistencia sobre la base de la temporalidad extática del "curarse de", puede comprenderse el "ser ahí" fáctico en su "estado de abandonado" a un "mundo" del que nunca llega a ser dueño. Aun cuando el "curarse de" permanezca restringido a lo urgente de las necesidades cotidianas, nunca es un puro presentar, sino que surge de un retener estando a la expectativa sobre la base del cual, o en cuanto es tal "base", existe en un mundo el "ser ahí". Por eso el "ser ahí" existente fácticamente se las entiende siempre ya, en cierto modo, incluso en un "mundo" extraño.

El conformarse, fundado en la temporalidad, del "curarse de" es un comprender todavía de todo punto preontológico y atemático de la conformidad y el "ser a la mano". En lo que sigue se mostrará hasta qué punto la temporalidad es a la postre el fundamento también de la comprensión de estas determinaciones del ser en cuanto tales. Antes hay que exhibir de una manera todavía más concreta la temporalidad del "ser en el mundo". A este fin vamos a fijarnos en la manera de "surgir", del "curarse de" lo "a la mano" "viendo en torno", el conducirse en forma teorética relativamente al "mundo". El descubrir los entes intramundanos está fundado, así en la forma del "ver en torno" como en la forma teorética, en el "ser en el mundo". La exégesis temporal-existenciaria de la primera ha preparado la caracterización temporal de la segunda, constitución fundamental, también, del "ser ahí".

b) *El sentido temporal de la modificación del "curarse de" "viendo en torno" en el descubrir teoréticamente lo "ante los ojos" dentro del mundo*

Si en el curso de estos análisis *ontológico-existenciarios* preguntamos por la manera de "surgir" del "curarse de" *"viendo en torno"* el descubrir *teoréticamente,* ya ello implica que no se plantea el problema de la historia y evolución *óntica* de la ciencia, de las motivaciones fácticas y las finalidades inmediatas de esta última. Lo que preguntamos al indagar la *génesis ontológica* de la conducta teorética, es esto: ¿cuáles son las condiciones, residentes en la constitución del ser del "ser ahí" o existenciariamente necesarias, de la posibilidad de que el "ser ahí" pueda existir en el modo de la investigación científica? Esta pregunta apunta a un *concepto existenciario de la ciencia.* De éste se distingue el concepto "lógico", que comprende la ciencia por su resultado y la define como un "orden de fundamentación de proposiciones verdaderas, esto es, válidas". El concepto existenciario comprende la ciencia como un modo de la existencia y por ende como un modo del "ser en el mundo" que descubre o abre entes o el ser. Pero la plena exégesis existenciaria de la ciencia únicamente puede llevarse a cabo una vez aclarados el sentido del ser y la "conexión" entre el ser y la verdad [1] partiendo de la temporalidad de la existencia. Las siguientes consideraciones preparan la comprensión de estos problemas centrales, dentro de los cuales se desarrollará también la idea de la fenomenología a diferencia del primer concepto de la misma esbozado en la introducción.[2]

Respondiendo a la altura a que hemos llegado en nuestras consideraciones, hay que imponer una limitación más a la exégesis de la conducta teorética. Vamos a limitarnos a investigar la conversión del curarse, "viendo en torno", de lo "a la mano", en la investigación de lo "ante los ojos" que se encuentra delante dentro del mundo, siguiendo una vez más la idea directriz de llegar a la constitución temporal del "ser en el mundo" en general.

Fácilmente se ocurre caracterizar la conversión del manipular, usar, etc., "viendo en torno" o "práctico", en el investigar "teoréticamente", del siguiente modo: el puro fijar la vista en los entes surge de que el "curarse de" se *abstiene* de toda manipulación. Lo decisivo del "surgir" la conducta teorética estaría en el *desaparecer* la práctica. Justo cuando se toma por primaria y pre-

[1] *Cf.* § 44, pp. 233 *ss.*
[2] *Cf.* § 7, pp. 37 *ss.*

dominante forma del ser del "ser ahí" fáctico el "curarse de" "prácticamente", debe la "teoría" su posibilidad ontológica a la *falta* de la práctica, es decir, a una *privación*. Pero el interrumpir una específica manipulación en el "andar en torno" "curándose de" no deja simplemente como un residuo el "ver en torno" que la dirigía. El "curarse de" pasa más bien a ser especialmente un "sólo ver en torno". Pero con esto no se ha alcanzado todavía en manera alguna la actitud "teorética" de la ciencia. Por lo contrario, la morosidad que interrumpe la manipulación puede tomar el carácter de un más riguroso "ver en en torno", en el sentido de un "ponerse a ver" o a examinar lo alcanzado o de un abarcar con la vista justamente "lo que todavía queda por hacer". Abstenerse de usar útiles dista tanto de ser ya "teoría", que el "ver en torno" moroso y "contemplativo" queda totalmente aferrado al útil "a la mano" de que se cura. El "andar en torno" "práctico" tiene sus modos *peculiares* de demora. Y lo mismo que la práctica posee su específica vista ("teoría"), así tampoco carece la investigación teorética de su práctica peculiar. La lectura de las cifras que miden el resultado de un experimento ha menester con frecuencia de una complicada organización "técnica" del experimento mismo. El observar al microscopio depende de la confección de "preparaciones". La excavación arqueológica que precede a la exégesis del "descubrimiento" requiere las manipulaciones más groseras. Pero hasta la más "abstracta" resolución de problemas y fijación de los resultados manipula, por ejemplo, con la pluma. Por "ininteresantes" y "comprensibles de suyo" que sean semejantes ingredientes de la investigación científica, ontológicamente no son en manera alguna indiferentes. El señalar expresamente que la conducta científica no es, en cuanto modo de "ser en el mundo", simplemente una "pura actividad espiritual" puede resultar tan prolijo como superfluo —si esta trivialidad no pusiera en claro que no es patente en manera alguna por dónde corre propiamente el límite ontológico entre la conducta "teorética" y la "ateorética".

Se replicará que en la ciencia está toda manipulación simplemente al servicio de la pura contemplación, del descubrir y abrir investigando las "cosas mismas". El "ver", tomado en el más amplio sentido, regula todos los "dispositivos" y conserva la preeminencia. "Cualesquiera que sean la forma y los medios en y por los cuales se refiera un conocimiento a objetos, aquello gracias a lo cual se refiere directamente a los mismos *y a lo cual se endereza como un medio a su fin todo pensar* (subrayado por

el autor) es *la intuición.*"[1] La idea del *intuitus* guía desde los comienzos de la ontología griega hasta hoy toda exégesis del conocimiento, resulte aquí fácticamente asequible o no. De acuerdo con la preeminencia del "ver", tenemos que empezar a mostrar la génesis existenciaria de la ciencia caracterizando el *"ver en torno"* que dirige el "curarse de" "prácticamente".

El "ver en torno" se mueve a lo largo de las referencias de conformidad del plexo de útiles "a la mano". Él mismo está sometido a su vez a la dirección de un "abarcar con la vista" más o menos expresamente el todo de útiles del mundo de útiles del caso y del mundo circundante y público correspondiente. El "abarcar con la vista" no es simplemente un agavillar *a posteriori* entes previamente "ante los ojos". Lo esencial del "abarcar con la vista" es el primario comprender la totalidad de conformidad dentro de la cual se inserta en cada caso el fáctico "curarse de". El "abarcar con la vista" que ilumina al "curarse de" recibe su "luz" del "poder ser" del "ser ahí" *por mor del cual* existe en "curarse de" como cura. El "ver en torno", "abarcando con la vista", del "curarse de" *acerca* al "ser ahí", en el usar y manipular del caso, lo "a la mano", en el modo de la interpretación de lo visto. A este específico acercamiento, interpretando en el "ver en torno", de aquello de que se cura, lo llamamos la "deliberación". El esquema peculiar de ésta es el esquema "si — entonces": si se trata, por ejemplo, de producir, de usar, de evitar esto o aquello, entonces son menester tales o cuales medios, caminos, circunstancias, ocasiones. La deliberación "viendo en torno" ilumina la posición fáctica del "ser ahí" en el caso dentro de su mundo circundante del que se cura. La deliberación no se limita nunca, según esto, a "comprobar" el "ser ante los ojos" de un ente o sus propiedades. La deliberación puede llevarse también a cabo sin que lo acercado en ella por el "ver en torno" sea asideramente "a la mano", ni presente dentro del inmediato círculo visual. El acercar el mundo circundante en la deliberación "viendo en torno" tiene el sentido existenciario de una *presentación,* pues un modo de ésta es tan sólo la *re*presentación. En ésta echa de ver la deliberación directamente lo que se necesita pero no es "a la mano". El "ver en torno" representando no se refiere simplemente a "meras representaciones".

Pero la presentación "viendo en torno" es un fenómeno fundado en más de otro. Ante todo le es inherente en cada caso una plena unidad extática de la temporalidad. Se funda en un *retener*

1 Kant, *Kr. d. r. V*2, p. 33.

el plexo de útiles, curándose del cual es el "ser ahí" *expectante* de una posibilidad. Lo franqueado ya en el retener estando a la expectativa lo acerca la presentación o representación deliberante. Mas para que la deliberación pueda moverse dentro del esquema del "si — entonces", es necesario que el "curarse de" comprenda ya un plexo de conformidad "abarcándolo con la vista". Lo que se enuncia con el "si" tiene que ser comprendido ya *como tal o cual.* Para esto no se requiere que la comprensión de los útiles se exprese en una proposición. El esquema "algo como algo" es ya diseñado en la estructura del comprender ante-proposicional. La estructura del "como" se funda ontológicamente en la temporalidad del comprender. Sólo en tanto que el "ser ahí" expectante de una posibilidad, es decir, aquí de un "para qué", ha retornado a un "para tal", es decir, retiene algo "a la mano", puede, *a la inversa,* el presentar inherente a este retener estando a la expectativa fijarse en lo retenido para *acercarlo expresamente* en su referencia al "para qué". La deliberación que acerca no puede menos de ajustarse al esquema de la presentación de la forma del ser de lo que se trata de acercar. El carácter de conformidad de lo "a la mano" resulta simplemente acercado, ni siquiera descubierto, por la deliberación, de tal manera, que ésta permite al "ver en torno" ver aquello *en que con algo* se conforma uno, *como* esto en que con algo se conforma uno.

El tener el presente sus raíces en el advenir y el sido es la condición temporal-existenciaria de posibilidad de que lo proyectado en el comprender de la comprensión que "ve en torno" pueda acercarse en un presentar, de tal suerte que el presente tiene que ajustarse a lo que hace frente dentro del horizonte del retener estando a la expectativa, es decir, interpretarse con el esquema de la estructura del "como". Con esto queda dada la respuesta a la pregunta anteriormente hecha, a saber, si la estructura del "como" se halla en una conexión ontológico-existenciaria con el fenómeno de la proyección.[1] *El "como" se funda, igual que el comprender y el interpretar en general, en la unidad horizontal-extática de la temporalidad.* En el análisis fundamental del ser, y al hacer la exégesis del "es", que como cópula da "expresión" al enunciar algo *como* algo, habremos de tomar nuevamente por tema el fenómeno del "como" y precisar existenciariamente el concepto de "esquema".

Pero ¿qué es lo que puede aportar la caracterización tempo-

[1] *Cf.* § 32, p. 169.

ral de la deliberación "viendo en torno" y de sus esquemas para responder a la pregunta que sigue en pie acerca de la génesis de la conducta teorética? Sólo puede aportar algo en la medida en que aclara la situación, peculiar al "ser ahí", de la conversión del "curarse de" "viendo en torno" en el descubrir teoréticamente. Intentemos el análisis de la conversión misma siguiendo el hilo conductor de una proposición elemental de la deliberación "viendo en torno" y de sus posibles modificaciones.

Al usar, "viendo en torno", un útil podemos decir: el martillo es demasiado pesado o demasiado ligero. También la frase "el martillo es pesado" puede dar expresión a una deliberación "curándose de" y significar: no es ligero, es decir, requiere para manejarlo fuerza, o bien, dificultará la manipulación. Pero la frase *puede* querer decir también: el ente que se tiene delante, del que tenemos ya noción en el "ver en torno" como martillo, tiene un peso, es decir, la "propiedad" de la pesantez: ejerce una presión sobre aquello que lo soporta: al alejar esto, cae. La frase así comprendida ya no está dicha dentro del horizonte del retener, estando a la expectativa, un todo de útiles y sus referencias de conformidad. Lo dicho está sacado del mirar a aquello que es peculiar de un ente que tiene "masa" en cuanto tal. Lo ahora visto no es peculiar del martillo en cuanto útil, sino en cuanto cosa corpórea que está sujeta a la ley de la gravedad. El hablar, "viendo en torno", de "demasiado pesado" o "demasiado ligero" ya no tiene ahora "sentido", es decir, el ente que hace frente ahora ya no exhibe en sí nada con referencia a lo cual pudiera "encontrársele" demasiado pesado o demasiado ligero.

¿En qué estriba el que en el nuevo modo de hablar se muestre bajo distinta forma aquello "sobre lo que" se habla, el martillo pesado? No en que dejemos de manipular, pero tampoco en que nos limitemos a "apartar" la vista del carácter de útil de este ente, sino en que "dirigimos" la vista *en forma* nueva a lo "a la mano" que hace frente y lo vemos como "ante los ojos". *La comprensión del ser* que guía al "andar en torno" con los entes intramundanos curándose de ellos *ha dado un vuelco* convirtiéndose *en otra distinta.* Pero ¿se constituye una conducta científica ya con que en lugar de deliberar, "viendo en torno", sobre lo "a la mano", lo "aprehendamos" como "ante los ojos"? Encima, puede hacerse también de lo "a la mano" tema de investigación y determinación científica, por ejemplo, en el estudio de un mundo circundante, del medio, dentro de una biografía historiográfica. El plexo de útiles "a la mano" cotidianamente en el "ser ahí", es

objeto de la ciencia económica. Lo "a la mano" no necesita perder su carácter de útil para poder volverse "objeto" de una ciencia. La modificación de la comprensión del ser no parece ser necesariamente constitutiva de la génesis de la conducta teorética "con las cosas". Cierto, suponiendo que modificación quiere decir un cambio de la forma de ser, comprendida en el comprender, del ente que se tiene delante.

Para hacer una primera caracterización de la génesis de la conducta teorética a partir del "ver en torno", hemos tomado por base un modo de la aprehensión teorética de los entes intramundanos, de la naturaleza física, en el cual la modificación de la comprensión del ser equivale a un vuelco. En la proposición *física* "el martillo es pesado", no sólo se "salta con la vista" el carácter de útil del ente que hace frente, sino a una con ello algo que es inherente a todo útil "a la mano": un sitio. Éste se vuelve indiferente. No es que lo "ante los ojos" en general pierda su "lugar". El sitio se vuelve un punto del espacio y del tiempo, un "punto del mundo" que no se distingue de ningún otro. Esto implica no sólo que la multiplicidad de sitios del útil "a la mano" limitada por el mundo circundante se modifica en una pura multiplicidad de puntos, sino que a los entes del mundo circundante en general se les *arrancan los límites.* El universo de lo "ante los ojos" es ahora el tema.

A la modificación de la comprensión del ser es inherente en el actual caso un arrancar los límites al mundo circundante. Pero siguiendo el hilo conductor de la comprensión ahora directiva, la comprensión del ser en el sentido del "ser ante los ojos", el arrancar los límites resulta al par un acotar la "región" de lo "ante los ojos". Cuanto más adecuadamente se comprende en la directiva comprensión del ser el ser de los entes que se trata de estudiar, y se articula en consonancia el todo de estos entes como posible dominio de una ciencia según sus determinaciones fundamentales, tanto más segura resulta la correspondiente perspectiva de la indagación metódica.

El ejemplo clásico del desarrollo histórico de una ciencia, a la vez que de la génesis ontológica, es el origen de la física matemática. Lo decisivo para su formación no reside ni en la alta estima de la observación de los "hechos", ni en el "empleo" de la matemática en la determinación de los procesos naturales, sino en la *proyección matemática de la naturaleza misma.* Esta proyección descubre previamente algo constantemente "ante los ojos" (la materia) y franquea el horizonte al directivo mirar a sus fac-

tores constitutivos cuantitativamente determinables (movimiento, fuerza, lugar y tiempo). Únicamente "a la luz" de una naturaleza proyectada de tal forma puede encontrarse lo que se dice un "hecho" y someterlo a un experimento planeado siguiendo las indicaciones de la proyección. La "fundación" de la "ciencia de hechos" sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en el fondo "puros hechos". En la proyección matemática de la naturaleza, a su vez, no es lo primariamente decisivo lo matemático en cuanto tal, sino el que la proyección *abre un apriori.* Y por eso tampoco consiste lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza en su específica exactitud y forzosa validez para "todo el mundo", sino en que en ella los entes que constituyen su tema son descubiertos *tal* como únicamente pueden descubrirse entes: en la previa proyección de su ser. Con la forja de los conceptos fundamentales de la directiva comprensión del ser quedan determinados los hilos conductores de los métodos, la estructura de los conceptos secundarios, la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, la forma de fundamentar y probar, el modo de validez y la forma de comunicación. El conjunto de estos factores constituye el pleno concepto existenciario de la ciencia.

La proyección científica de los entes que en cada caso ya hacen frente de alguna manera permite comprender expresamente su forma de ser, de tal suerte que con ello se franquean los posibles caminos conducentes al puro descubrir los entes intramundanos. Llamamos "tematización" al todo de esta proyección, al que son inherentes la articulación de la comprensión del ser, el acotamiento del dominio dirigido por dicha articulación y el diseño de los conceptos adecuados a los entes. La tematización tiene por meta dejar en franquía los entes que hacen frente dentro del mundo, de tal forma que puedan ser "yectos" frente a un puro descubrir, es decir, volverse "ob-jetos". La tematización "objetiva". No "pone" los entes, sino que los deja en franquía de tal manera que se vuelven "objetivamente" susceptibles de indagación y determinación. El objetivamente "ser cabe lo ante los ojos dentro del mundo" tiene el carácter de una *señalada presentación.*[1] Esta presentación se diferencia del presente del "ver

[1] La tesis de que todo conocimiento tiene por fin una "intuición", entraña este sentido temporal: todo conocer es presentar. Quede aquí indeciso todavía si toda ciencia y más aún si todo conocimiento filosófico tiene por meta un presentarse. —Husserl emplea para caracterizar la percepción sensible el término "presentar". *Cf. Log. Untersuchungen,* 1ª ed. (1901), t. II, pp. 588 y 620. El análisis *intencional* de la percepción y la intuición en general, no podía menos de sugerir esta caracterización "temporal" del

en torno" ante todo porque el descubrir peculiar a la ciencia que entraña esta presentación únicamente es expectante del "estado de descubierto" de lo "ante los ojos". Esta expectación del "estado de descubierto" se funda existencialmente en un "estado de resuelto" del "ser ahí", mediante el cual éste se proyecta sobre el "poder ser" en la "verdad". Esta proyección es posible porque el "ser en la verdad" constituye una determinación de la existencia del "ser ahí". No es cosa de perseguir más aquí el origen de la ciencia partiendo de la existencia propia. Ahora se trata simplemente de comprender que la tematización de los entes intramundanos tiene por supuesto la constitución fundamental del "ser ahí", el "ser en el mundo", y cómo la tiene.

Para que sea posible la tematización de lo "ante los ojos" o la proyección científica de la naturaleza, *es necesario que el "ser ahí" trascienda* a los entes tematizados. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta la presupone. Pero si la tematización de lo "ante los ojos" dentro del mundo es una conversión del "curarse de" que descubre "viendo en torno", entonces tiene ya el "práctico" "ser cabe lo a la mano" por base una trascendencia del "ser ahí".

Si, además, la tematización modifica y articula la comprensión del ser, entonces el ente tematizante, el "ser ahí", en tanto existe, tiene que comprender ya lo que se dice el ser. El comprender el ser puede permanecer neutral. El "ser a la mano" y el "ser ante los ojos" no están entonces diferenciados todavía, ni, menos, conceptuados ontológicamente. Mas para que el "ser ahí" pueda "andar en torno" con un plexo de útiles, es necesario que comprenda, aunque atemáticamente, lo que hemos llamado la conformidad: *es necesario que le sea abierto un mundo.* Y éste es abierto con la existencia fáctica del "ser ahí", si es que por otra parte este ente existe esencialmente como "ser en el mundo". Y si el ser del "ser ahí" tiene su pleno fundamento en la temporalidad, entonces es necesario que sea ésta lo que haga posible el "ser en el mundo" y por ende la trascendencia del "ser ahí", trascendencia que por su parte sustenta el "ser, curándose de, teorética o prácticamente, cabe los entes intramundanos".

fenómeno. La sección siguiente mostrará que la intencionalidad de la "conciencia" se funda en la temporalidad extática del "ser ahí" y cómo se funda en ella.

c) *El problema temporal de la trascendencia del mundo*

El comprender una totalidad de conformidad, comprender encerrado en el "curarse de" "viendo en torno", se funda en un previo comprender las referencias del "para", "para qué", "para tal", "por mor de". El plexo de estas referencias se puso anteriormente[1] de manifiesto como significatividad. Su unidad constituye lo que llamamos mundo. Y se plantea esta cuestión: ¿cómo es posible ontológicamente lo que llamamos mundo en su unidad con el "ser ahí"? ¿De qué modo ha de *ser* el mundo, para que pueda el "ser ahí" existir como "ser en el mundo"?

El "ser ahí" existe por mor de un "poder ser" de él mismo. Existiendo es yecto y en cuanto yecto entregado a la responsabilidad de los entes de los que ha menester *para* poder ser como es, a saber, *por mor de sí* mismo. En tanto que el "ser ahí" existe fácticamente, se comprende en este plexo del por mor de sí mismo con un "para" en cada caso. *Aquello dentro de lo cual se* comprende el "ser ahí" existente, *es* "ahí" con la existencia fáctica de éste. El "aquello dentro de lo cual" de la primaria comprensión de sí mismo, tiene la forma de ser del "ser ahí". Éste *es*, existiendo, su mundo.

Definimos el ser del "ser ahí" como cura. El sentido ontológico de ésta es la temporalidad. Mostrado quedó que esta última constituye el "estado de abierto" del "ahí", y cómo lo constituye. En el "estado de abierto" del "ahí" es abierto simultáneamente el mundo. La unidad de la significatividad, es decir, la constitución ontológica del mundo, ha de fundarse igualmente, entonces, en la temporalidad. *La condición temporal-existenciaria de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte.* Los éxtasis no son simplemente arrebatos hacia... Antes bien, es inherente al éxtasis un "adónde" del arrebato. Llamamos a este "adónde" del éxtasis el "esquema horizontal". El horizonte extático es diverso en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en que el "ser ahí" adviene sobre sí *advenideramente*, lo mismo propia que impropiamente, es el "por mor de sí". El esquema en que el "ser ahí" es abierto para sí mismo como yecto en el encontrarse, lo concebimos como el "ante qué" del "estado de yecto" o como el "a qué" del "estado de abandono". Este esquema caracteriza la estructura horizontal del *sido*. Existiendo por mor de sí en el "estado de abandonado" a sí mismo en cuanto yecto, es el "ser ahí",

1 *Cf.* § 18, pp. 101 *ss.*

en cuanto "ser cabe"...", al par presentando. El esquema horizontal del *presente* queda definido por el *"para"*.

La unidad de los esquemas horizontales del advenir, el sido y el presente se funda en la unidad extática de la temporalidad. El horizonte de la temporalidad toda define aquello *sobre el fondo de lo cual* es esencialmente *abierto* el ente fácticamente existente. Con el "ser *ahí*" fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un "poder ser", abierto dentro del horizonte del sido el "ser ya" y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura. La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el plexo original de las referencias de los "para" con el "por mor de". Esto implica que sobre la base de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad es inherente al ente que es en cada caso su "ahí" lo que se llama un mundo abierto.

Así como el presente surge del advenir y del sido en la unidad de la temporación de la temporalidad, así también se temporacía con igual originalidad que los horizontes del advenir y del sido el de un presente. En tanto el "ser ahí" se temporacía, *es* también un mundo. Temporaciándose por lo que respecta a su ser como temporalidad, es el "ser ahí", sobre la base de la constitución horizontal-extática de aquélla, esencialmente "en un mundo". El mundo ni es "ante los ojos" ni "a la mano", sino que se temporacía en la temporalidad. "Es *ahí*" con el "fuera de sí" de los éxtasis. Si no existe ningún "ser ahí", tampoco "es *ahí*" ningún mundo.

El fáctico "ser, curándose de, cabe lo a la mano", la tematización de lo "ante los ojos" y el objetivante descubrir estos entes, *presuponen ya un mundo*, es decir, sólo son posibles como modos del "ser en el mundo". Teniendo su fundamento en la unidad horizontal de la temporalidad extática, es el mundo trascendente. El mundo ha de ser abierto ya extáticamente, para que puedan hacer frente desde dentro de él entes. Extáticamente se mantiene ya la temporalidad dentro de los horizontes de sus éxtasis y retorna, temporaciándose, a los entes que hacen frente en el "ahí". Con la existencia fáctica del "ser ahí" hacen frente también ya entes intramundanos. No depende del arbitrio del "ser ahí" el que semejantes entes sean descubiertos con el peculiar "ahí" de la existencia. Cosa de la libertad del "ser ahí", aunque siempre dentro de los límites de su "estado de yecto", es tan sólo *lo que* él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace.

Las referencias de significatividad que definen la estructura del mundo no son, por ende, una red de formas echadas sobre un material por un sujeto sin mundo. Comprendiéndose y comprendiendo su mundo extáticamente en la unidad del "ahí", retorna, antes bien, el "ser ahí" fáctico desde estos horizontes hasta los entes que hacen frente dentro de ellos. El retornar hasta..., comprendiendo, es el sentido existenciario del permitir, presentando, que hagan frente entes que por ello se llaman intramundanos. El mundo es ya, por decirlo así, "demasiado fuera" para que pueda ser en ningún caso un objeto. El "problema de la trascendencia" no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta un objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la idea del mundo. La cuestión es esta otra: ¿qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo y puedan objetivarse como entes que hacen frente? El retroceder a la trascendencia del mundo fundada en el horizonte de los éxtasis es lo que da la respuesta.

Si se concibe ontológicamente el "sujeto" como un "ser ahí" existente cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es "subjetivo". Pero este mundo "subjetivo" es, en cuanto temporalmente trascendente, más "objetivo" que todo posible "objeto".

Habiendo retrotraído el "ser en el mundo" hasta la unidad horizontal-extática de la temporalidad, se ha hecho comprensible la posibilidad ontológico-existenciaria de esta constitución fundamental del "ser ahí". Al par resulta claro que una exposición concreta y completa de la estructura del mundo en general y de sus posibles variantes sólo puede acometerse cuando la ontología de los posibles entes intramundanos haya encontrado una orientación suficientemente segura en una clarificada idea del ser en general. La posible exégesis de esta idea pide poner antes de manifiesto la temporalidad del "ser ahí", fin al que pretende servir la caracterización del "ser en el mundo" acabada de hacer.

§ 70. La temporalidad de la espacialidad peculiar al "ser ahí"

Aunque la expresión "temporalidad" no significa lo que se entiende por tiempo cuando se habla de "el espacio y el tiempo", también la espacialidad parece constituir una determinación fundamental del "ser ahí" paralela a la de la temporalidad. El análisis temporal-existenciario parece llegar, por ende y con la espa-

cialidad del "ser ahí", a un límite, de tal manera que este ente que llamamos "ser ahí" deba calificarse correlativamente de "temporal" *y también* de espacial. ¿Le marca el alto al análisis temporal-existenciario del "ser ahí" el fenómeno con el que hicimos conocimiento como espacialidad peculiar del "ser ahí" y del que mostramos la inherencia al "ser en el mundo"? [1]

No es menester explicar más que el hablar de la constitución "espacio-temporal" del "ser ahí" en el curso de la exégesis existenciaria no puede querer decir que tal ente sea "ante los ojos" *en el espacio y también en el tiempo.* La temporalidad es el sentido del ser de la cura. La constitución del "ser ahí" y los modos de ser de éste sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporalidad, prescindiendo de si tal ente se pone delante o no "en el tiempo". Pero entonces también ha de basarse en la temporalidad la específica espacialidad del "ser ahí". Por otra parte, el mostrar que esta espacialidad sólo es existenciariamente posible por obra de la temporalidad no puede tender a deducir el espacio del tiempo o a resolverlo en puro tiempo. Si la espacialidad del "ser ahí" está "abarcada" por la temporalidad en el sentido de la fundamentación existenciaria, también es diversa esta relación, que se trata de aclarar en lo que sigue, del primado del tiempo sobre el espacio en el sentido de Kant. El trascurrir *en el tiempo* como procesos psíquicos las representaciones empíricas de lo "ante los ojos" *en el espacio,* y el ponerse delante *en el tiempo* también lo *físico* por medio de este rodeo, no es una exégesis ontológico-existenciaria del espacio como forma de la intuición, sino la comprobación óntica del trascurrir *en el tiempo* lo psíquicamente "ante los ojos".

Se trata de preguntar en sentido analítico-existenciario por las condiciones temporales de posibilidad de la espacialidad peculiar al "ser ahí", la cual es por su parte el fundamento del descubrir el espacio intramundano. Ante todo debemos recordar de qué modo es espacial el "ser ahí". Espacial sólo puede *ser* el "ser ahí" en cuanto cura en el sentido de existir fácticamente cadente. Negativamente quiere decir esto que el "ser ahí" no es nunca, ni siquiera "inmediatamente" nunca, "ante los ojos" en el espacio. No llena como un útil o cosa "real" un trozo de espacio, de tal forma que su límite relativamente al espacio circundante se reduzca a ser él mismo una determinación espacial del espacio. El "ser ahí" se toma —en sentido literal— un espacio. No es en manera alguna tan sólo "ante los ojos" en el trozo de espa-

1 *Cf.* §§ 22-24, pp. 117 *ss.*

cio que llena el cuerpo vivo correspondiente. Existiendo se ha "espaciado" en cada caso ya un espacio libre. Determina en cada caso su "lugar" peculiar de tal manera, que retorna del espacio espaciado al "sitio" que ha ocupado. Para poder decir que el "ser ahí" es "ante los ojos" en un punto del espacio, necesitamos *tomar* antes a este ente en forma ontológicamente inadecuada. La diferencia entre la "espacialidad" de una cosa extensa y la del "ser ahí" tampoco reside en que éste *sepa* del espacio; pues el "tomar un espacio" está tan lejos de identificarse con un "representarse" lo espacial, que esto presupone aquello. La espacialidad del "ser ahí" tampoco debe interpretarse como una imperfección que afecte a la existencia a causa del fatal "encadenamiento del espíritu a un cuerpo". Antes bien, por ser "espiritual", *y sólo por ello,* puede ser el "ser ahí" espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso.

El "espaciarse un espacio" del "ser ahí" está constituido por la "dirección" y el "des-alejamiento". ¿Cómo es ello existenciariamente posible sobre la base de la temporalidad del "ser ahí"? La función de fundamentación que ejerce la temporalidad por respecto a la espacialidad del "ser ahí" sólo se indicará, brevemente, hasta donde es necesario para la ulterior dilucidación del sentido ontológico del "emparejamiento" del espacio y el tiempo. Al "espaciarse un espacio" del "ser ahí" es inherente el descubrir, "dirigiéndose", lo que llamamos un "paraje". Con este término mentamos ante todo el "adónde" de la posible "pertinencia" del útil "a la mano" y situable en el mundo circundante. En todo tropezar con un útil, manejar un útil, cambiar de sitio un útil y quitar de en medio un útil es descubierto ya un paraje. El "ser en el mundo" "curándose de" es "dirigiéndose dirigido". La "pertinencia" hace una esencial referencia a la "conformidad". Se determina fácticamente siempre desde el "plexo de conformidad" del útil de que se cura. Las "referencias de conformidad" sólo son comprensibles dentro del horizonte de un mundo abierto. El carácter de horizonte de las mismas es también lo que hace radicalmente posible el horizonte específico del "adónde" de la "pertinencia" al paraje. El descubrir, "dirigiéndose", un paraje se funda en un estar a la expectativa, reteniendo extáticamente, del posible aquí y allí. El "espaciarse un espacio", en cuanto "dirigido" estar a la expectativa de un paraje, es con igual originalidad un acercar (des-alejar) algo "a la mano" y "ante los ojos". Del paraje predescubierto retorna el "curarse de", des-alejando, a lo inmediato. El acercamiento e igualmente la estima-

ción y medición de las distancias dentro de lo "ante los ojos" dentro del mundo y des-alejado, se funda en un presentar que es inherente a la unidad de la temporalidad en la que también resulta posible la "dirección".

Por ser el "ser ahí", en cuanto temporalidad, horizontal-extático en su ser, puede tomarse fáctica y constantemente a la vez un "espacio espaciado". Por respecto a este espacio extáticamente tomado, nunca significa el aquí de la situación o posición fáctica del caso un punto del espacio, sino el espacio libre del círculo del todo de útiles de que se cura inmediatamente, espacio libre que se hace patente en la dirección y el des-alejamiento.

En el acercamiento que hace posible ese manejar y estar ocupado que se "absorbe en la tarea" se denuncia la estructura esencial de la cura, la caída. La constitución temporal-existenciaria de ésta se distingue porque en ella, y por ende también en el acercamiento fundado en el *presentar*, salta tras éste el olvidar, estando a la expectativa, el presente. En el presentar algo acercándolo desde su allí se pierde el presentar en sí mismo, olvidando el allí. De aquí viene el que cuando el "considerar" el ente intramundano se inicia con semejante presentar, se produzca la apariencia de que "inmediatamente" sólo es "ante los ojos" una cosa, aquí sin duda, pero imprecisamente en un espacio en general.

Sólo sobre la base de la temporalidad horizontal-extática es posible la irrupción del "ser ahí" en el espacio. El mundo no es "ante los ojos" en el espacio, mas éste sólo se deja descubrir dentro de un mundo. La temporalidad extática de la espacialidad peculiar al "ser ahí" hace comprensible justamente la independencia del espacio respecto del tiempo, pero también, a la inversa, la "dependencia" del "ser ahí" respecto del espacio, que se hace patente en los conocidos fenómenos de que la auto-interpretación del "ser ahí" y el contenido semántico del lenguaje en general estén ampliamente dominados por "representaciones espaciales". Esta primacía de lo espacial en la articulación de significaciones y conceptos no tiene su fundamento en una específica potencia del espacio, sino en la forma de ser del "ser ahí". Esencialmente cadente, se pierde la temporalidad en el presentar y no se limita a comprenderse "viendo en torno" y partiendo de lo "a la mano" de que se cura, sino que toma a lo que de esto el presentar destaca, constantemente, como presente, las relaciones espaciales, los hilos conductores de la articulación de lo comprendido e interpretable en el comprender en general.

§ 71. El sentido temporal de la cotidianidad del "ser ahí"

El análisis de la temporalidad del "curarse de" mostró que las estructuras esenciales de la constitución del ser del "ser ahí", de las que se hizo la exégesis *antes* de poner de manifiesto la temporalidad, con el designio precisamente de llegar a ésta, tienen que *retrotraerse* existenciariamente *a la temporalidad.* En la primera vuelta no eligió la analítica por tema una determinada y señalada posibilidad de existencia del "ser ahí", sino que buscó su orientación en aquel modo medio del existir en que éste no "sorprende". Llamamos a la forma de ser en que el "ser ahí" se mantiene inmediata y regularmente la "cotidianidad".[1]

Lo que este término significa en el fondo y ontológicamente acotado permaneció oscuro. Tampoco se ofreció al comienzo de la investigación camino alguno para hacer ni siquiera un problema del sentido ontológico-existenciario de la cotidianidad. Ahora está esclarecido el sentido del "ser ahí" como temporalidad. ¿Puede haber duda aún por lo que respecta a la significación temporal-existenciaria del nombre "cotidianidad"? No obstante, nos hallamos bien lejos aún de un concepto ontológico de este fenómeno. Dudoso es incluso si la explanación de la temporalidad hecha hasta aquí basta para acotar el sentido existenciario de la cotidianidad.

La cotidianidad mienta, patentemente, *aquella* forma de existir en que el "ser ahí" se mantiene "todos los días". Y sin embargo, no significa el "todos los días" la suma de los "días" que son concedidos al "ser ahí" en "el tiempo de su vida". Aunque el "todos los días" no debe ser comprendido en el sentido del calendario, con todo resuena también semejante determinación temporal en la significación de "cotidiano". Primariamente mienta, empero, el término "cotidianidad", una *forma* de la existencia que domina al "ser ahí" "durante su vida". En los análisis anteriores hemos usado con mucha frecuencia la expresión "inmediata y regularmente". "Inmediatamente" significa: el modo en que el "ser ahí" es "patente" en el "uno con otro" de la publicidad, aun cuando haya "superado" existencialmente "en el fondo" justo la cotidianidad. "Regularmente" significa: el modo en que el "ser ahí" se muestra, no siempre, pero "por lo regular", para todo el mundo.

La cotidianidad mienta la forma con arreglo a la cual el "ser ahí" se deja "ir viviendo al día", sea en todas sus maneras de

[1] *Cf.* § 9, pp. 53 *ss.*

conducirse, sea sólo en algunas indicadas de antemano por el "ser uno con otro". A esta forma es inherente, además, el complacerse en lo habitual, aunque esto fuerce a lo más pesado y "repugnante". Lo "de mañana" de que resulta expectante el "curarse de" cotidiano es lo de un "eterno ayer". La monotonía de la cotidianidad toma por renovación lo que en cada caso trae justamente el día. La cotidianidad determina al "ser ahí" incluso cuando éste no ha "elegido su héroe" en el "uno".

Pero no consideramos en manera alguna esta múltiple característica de la cotidianidad como un mero "aspecto" que ofrezca el "ser ahí" cuando "uno" "fija la vista" en el ir y venir de los seres humanos. La cotidianidad es un modo *de ser* al que es inherente sin duda la pública patencia. Pero como modo del existir peculiar al "ser ahí", es la cotidianidad también más o menos conocida del "ser ahí" "individual" del caso, gracias al encontrarse de la pálida indeterminación. El "ser ahí" puede "padecer" embotadamente de cotidianidad, hundirse en el embotamiento de ésta, y tratar de escapar a él buscando para la disipación en los quehaceres un nuevo móvil. Pero el "ser ahí" puede también, en la "mirada", y con frecuencia sin duda tan sólo "lo que dura el echar una mirada", dominar lo cotidiano, si bien nunca apagarlo del todo.

Lo que en el fáctico "estado de interpretado" del "ser ahí" es *ónticamente* tan conocido que ni siquiera nos fijamos en ello, alberga en sí bajo el punto de vista ontológico-existenciario enigma sobre enigma. El horizonte "natural" de los primeros pasos de la analítica existenciaria del "ser ahí" es *sólo aparentemente comprensible de suyo.*

Pero ¿es que nos encontramos, después de la exégesis hecha hasta aquí de la temporalidad, en una situación más rica en perspectivas por lo que respecta a la acotación existenciaria de la estructura de la cotidianidad? ¿O no resulta paladino en este desconcertante fenómeno justo lo insuficiente de la anterior explanación de la temporalidad? ¿No hemos colocado tácita y constantemente hasta aquí al "ser ahí" en ciertas posiciones y situaciones, no advirtiendo, "por consiguiente", que el "ser ahí", mientras va viviendo sus días, en la secuencia de los mismos se *prolonga* "temporalmente"? La monotonía, lo habitual, el "hoy como ayer, mañana como hoy", el "regularmente", no se pueden apresar sin retroceder a la *prolongación* "temporal" del "ser ahí".

Y ¿no es inherente también al "ser ahí" existente el *factum* de que, mientras va consumiendo su tiempo, va dando cuenta

día a día del "tiempo" y regulando la "cuenta" por medio de los astros y del calendario? Únicamente después de haber incluido en la exégesis de la temporalidad del "ser ahí" el cotidiano "gestarse" del "ser ahí" y el contar con el "tiempo" de que el "ser ahí" se cura en tal "gestarse", estaremos suficientemente bien orientados para poder plantear el problema del sentido ontológico de la cotidianidad en cuanto tal. Pero como con el término "cotidianidad" no se mienta en el fondo ninguna otra cosa que la temporalidad, mas ésta hace posible el *ser* del "ser ahí", el forjar un concepto suficiente de la cotidianidad únicamente puede lograrse dentro del marco de la dilucidación fundamental del sentido del ser en general y de sus posibles variantes.

Capítulo V

TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD

§ 72. Planteamiento ontológico-existenciario del problema de la historia

Todos los esfuerzos de la analítica existenciaria se dirigen a una meta: encontrar una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. El hacer esta pregunta en forma requiere que se acote *aquel* fenómeno en que resulta accesible lo que se dice "ser": la *comprensión del ser.* Mas ésta es inherente a la constitución del ser del "ser ahí". Tan sólo, pues, cuando se ha hecho ya una exégesis suficientemente original de este ente, cabe formarse un concepto de la comprensión misma del ser encerrada en la constitución de su ser, y hacer sobre esta base la pregunta que interroga por el ser comprendido en tal comprensión y por los "supuestos" de ésta.

Aun cuando todavía permanece en la oscuridad el detalle de muchas estructuras del "ser ahí", parece, sin embargo, haberse alcanzado la requerida exégesis original del "ser ahí" con el haber hecho patente en la temporalidad la condición original de posibilidad de la *cura.* La temporalidad quedó de manifiesto al mirar al "poder ser total y propio" del "ser ahí". Inmediatamente se verificó la exégesis temporal de la cura, mostrando la temporalidad del "ser en el mundo" "curándose de". El análisis del "poder ser total y propio" desembozó el complejo de la muerte, la deuda

y la conciencia, que tienen sus raíces con igual originalidad en la cura. ¿Puede comprenderse el "ser ahí" en forma todavía más original que bajo la forma de la proyección de su existencia propia?

Si bien hasta aquí no vemos posibilidad alguna de hacer más radical la analítica existenciaria, se suscita empero un grave reparo justamente por respecto a la anterior exposición del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿se ha hecho entrar realmente en el "tener previo" del análisis existenciario el todo del "ser ahí" en lo que respecta a su *ser* total y propio? El hacer la pregunta referente a la totalidad del "ser ahí" bien puede poseer una genuina precisión ontológica. La pregunta misma puede haber encontrado incluso su respuesta en el *"ser relativamente al fin"*. Pero la muerte sólo es el "fin" del "ser ahí" formalmente tomada, sólo es *uno* de los fines que encierran la totalidad del "ser ahí". El otro "fin" es el "comienzo", el "nacimiento". Únicamente el ente que es "entre" el nacimiento y la muerte representa el todo buscado. Según esto, resulta "unilateral" la orientación tomada hasta aquí por la analítica, con todo y su dirigirse al ser total *existente,* y a pesar de haber explanado genuinamente el "ser relativamente a la muerte" propio e impropio. El "ser ahí" sólo se ha tomado por tema en la forma en que existe "hacia delante", dejando "a la zaga" todo lo "sido", por decirlo así. No sólo no se ha fijado la atención en el "ser relativamente al comienzo", sino que ante todo no se la ha fijado en el *prolongarse* el "ser ahí" entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del ser total se ha pasado por alto justamente el "continuo de la vida", en el que, sin embargo, se mantiene constantemente de alguna manera el "ser ahí".

Aun cuando, pues, se halle sumido en una plena oscuridad ontológica lo que se ha llamado el "continuo" entre el nacimiento y la muerte, ¿no necesitamos rectificar el haber hecho de la temporalidad el sentido del ser de la totalidad del "ser ahí"? ¿O suministra precisamente la *temporalidad* puesta de manifiesto la *base* sobre la cual dar una dirección inequívoca a la cuestión ontológica-existenciaria del repetido "continuo"? Quizá dentro del campo de estas investigaciones sea ya un éxito el aprender a no tomar los problemas demasiado ligeramente.

¿Qué cosa más "sencilla" que caracterizar el "continuo de la vida" entre el nacimiento y la muerte? *Consta* de una secuencia de vivencias "en el tiempo". Pero si se entra más a fondo en esta caracterización del continuo en cuestión, y ante todo en su sentido preontológico, resulta una cosa notable. En esta secuen-

cia de vivencias sólo es "propiamente real" la vivencia "ante los ojos" "en el ahora del caso". Las vivencias pasadas y por venir, al contrario, ya no son o aún no son "reales". El "ser ahí" recorre el espacio de tiempo que le es concedido entre los dos límites de tal forma que, siendo "real" sólo en el ahora, salta, por decirlo así, de uno a otro de los ahoras que integran la secuencia de su "tiempo". Por eso se dice que el "ser ahí" es "temporal". En medio de este constante cambio de las vivencias se mantiene el "mismo" en una cierta "mismidad". En la manera de caracterizar este elemento persistente y su posible relación con el cambio de las vivencias discrepan las opiniones. Sin caracterizar queda el ser de este continuo de vivencias a una cambiante y persistente, pero en el fondo se asienta en esta caracterización del continuo de la vida, quiérase percibirlo o no, algo "ante los ojos" "en el tiempo", aunque, como de suyo se comprende, *no una cosa.*

En vista de lo que se puso de manifiesto bajo el nombre de temporalidad como sentido del ser de la cura, es manifiesto que siguiendo el hilo conductor de la interpretación vulgar del "ser ahí", justificada y suficiente dentro de sus límites, no sólo no cabe llevar a cabo un genuino análisis ontológico de la *prolongación* del "ser ahí" entre el nacimiento y la muerte, sino que ni siquiera cabe plantear el problema.

El "ser ahí" no existe como una suma de vivencias que vienen una tras otra para desaparecer después de haber sido reales un momento. Este "una tras otra" tampoco va llenando paulatinamente un recipiente. Pues ¿cómo sería éste "ante los ojos", si sólo es "real" la vivencia "actual" y los límites del recipiente, el nacimiento y la muerte, el uno por pasado y la otra por venidera, carecen de realidad? En el fondo tampoco piensa la concepción vulgar del "continuo de la vida" en un recipiente situado "fuera" del "ser ahí", que a su vez estaría situado dentro de él, sino que lo busca con razón en el "ser ahí" mismo. Pero el tácito asentar ontológicamente este ente como algo "ante los ojos" "en el tiempo" condena al fracaso todo intento de caracterización ontológica del ser "entre" el nacimiento y la muerte.

El "ser ahí" ni siquiera llena con sus fases momentáneamente reales un trayecto longitudinal de "vida" "ante los ojos" de alguna manera, sino que *él mismo se* prolonga de tal forma que desde un principio su peculiar ser tiene la constitución de un prolongarse. *En el ser* mismo del "ser ahí" está ya incluido el "entre" que dice relación al nacimiento y a la muerte. En manera alguna, por lo contrario, *"es"* el "ser ahí" real en un punto del

tiempo, quedando "rodeado" además por las irrealidades de su nacimiento y de su muerte. Existenciariamente comprendido no es nunca el nacimiento algo pasado en el sentido de lo "ya no ante los ojos", como tampoco es peculiar de la muerte la forma de ser de lo que "falta" porque aún no está "ante los ojos", sino que está por venir. El "ser ahí" fáctico existe naciendo, y naciendo muere en el acto, en el sentido del "ser relativamente a la muerte". Ambos "fines" y el "entre" ellos *son,* mientras existe fácticamente el "ser ahí", y *son* como únicamente es posible sobre la base de ser el ser del "ser ahí" la *cura.* En la unidad del "estado de yecto" y del "ser relativamente a la muerte" "fugitivo" o "precursando", son "continuos" en forma peculiar, al ser ahí" el nacimiento y la muerte. En cuanto cura, *es* el "ser ahí" el "entre".

Mas la totalidad constitucional de la cura tiene el posible fundamento de su unidad en la temporalidad. La aclaración ontológica del "continuo de la vida", es decir, de la específica prolongación, movilidad y persistencia del "ser ahí", debe buscarse, según esto, dentro del horizonte de la constitución temporal de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento de algo "ante los ojos". Se define por el prolongarse del "ser ahí". La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el "gestarse histórico" del "ser ahí". La cuestión del "continuo" del "ser ahí" es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía la *estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existenciario-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión "ontológica" de la *historicidad.*

Con el análisis de la específica movilidad y persistencia que es peculiar al gestarse histórico del "ser ahí" retorna la investigación al problema que se tocó inmediatamente antes de dejar en franquía la temporalidad: a la cuestión de la "constancia" del "mismo", del que dijimos que era el "quién" del "ser ahí".[1] El "estado de ser en sí mismo" es un modo de ser del "ser ahí" y se funda por tanto en una específica temporación de la temporalidad. El análisis del gestarse histórico coloca ante los problemas de una investigación temática de la temporación en cuanto tal.

Si la cuestión de la historicidad hace remontar a estos "orígenes", queda con ello ya decidido el *lugar* del problema de la historia. No debe buscarse en la historiografía como ciencia de la historia. Incluso cuando el estudio epistemológico del problema de la "historia" no apunta exclusivamente a la aclaración

1 *Cf.* § 64, pp. 344 *ss.*

"gnoseológica" (Simmel) de la aprehensión historiográfica o a la lógica de los conceptos empleados en la exposición historiográfica (Rickert), sino que busca también su orientación por el "lado del objeto", incluso en esta manera de plantear la cuestión resulta la historia fundamentalmente accesible tan sólo como *objeto específico* de una ciencia. Con ello se deja irremisiblemente a un lado el básico fenómeno de la historia, que se halla más acá y en la raíz de toda posible tematización por la historiografía. Cómo pueda la historia venir a ser *objeto en general* de la historiografía, es cosa que sólo cabe sacar de la forma de ser de lo histórico, de la historicidad, en cuanto arraigada en la temporalidad.

Si la historicidad misma ha de ser explicada por la temporalidad, y originalmente por la temporalidad *propia*, entonces está implícita en la esencia de esta tarea el que sólo se deje llevar a cabo por el camino de una construcción fenomenológica.[1] La constitución ontológico-existenciaria de la historicidad tiene que conquistarse *en contra* de la encubridora interpretación vulgar de la historia del "ser ahí". La construcción existenciaria de la historicidad tiene sus precisos puntos de apoyo en la comprensión vulgar del "ser ahí" y conduce a través de las estructuras existenciarias ganadas hasta aquí.

La investigación se procura ante todo, y por medio de una caracterización de los conceptos vulgares de historia, una orientación sobre los factores que pasan comúnmente por esenciales para la historia. De aquí resultará claro qué es lo que se considera originalmente como histórico, y con ello quedará señalado el punto de partida para el planteamiento del problema ontológico de la historicidad.

El hilo conductor para llevar a cabo la construcción existenciaria de la historicidad lo ofrece la exégesis ya hecha del "poder ser total y propio" del "ser ahí" y el análisis de cura como temporalidad que salió de dicha exégesis. La proyección existenciaria de la historicidad del "ser ahí" se limita a desembozar lo que embozado hay ya en la temporación de la temporalidad. Respondiendo al enraizamiento de la historicidad en la cura, existe el "ser ahí" en cada caso como propia o impropiamente histórico. Lo que bajo el nombre de cotidianidad se alzó a la vista de la analítica existenciaria del "ser ahí" como horizonte inmediato, se revela como la historicidad impropia del "ser ahí".

Al gestarse histórico del "ser ahí" son esenciales el abrirse y

[1] *Cf.* § 63, pp. 338 *ss.*

el interpretarse. De esta forma de ser del ente que existe históricamente brota la posibilidad existencial de un expreso abrir y aprehender la historia. La tematización de la historia, es decir, el abrir *historiográficamente* la historia, es el supuesto de la posible "construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu". La exégesis existenciaria de la historiografía como ciencia se endereza únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del "ser ahí". Únicamente partiendo de aquí es posible trazar los límites dentro de los cuales debe exponerse a las contingencias de las cuestiones de la ciencia una teoría de ésta que busque su orientación en el trabajo fáctico de la ciencia misma.

El análisis de la historicidad del "ser ahí" trata de mostrar que este ente no es "temporal" por "estar dentro de la historia", sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.

Sin embargo, hay que llamar también "temporal" al "ser ahí" en el sentido del ser "en el tiempo". El "ser ahí" fáctico necesita y usa, aun sin haber desarrollado una historiografía, el calendario y el reloj. Lo que se gesta "con él", lo experimenta como gestándose "en el tiempo". Del mismo modo hacen frente los procesos de la naturaleza inanimada y animada, "en el tiempo". Son "intratemporaciales". Esto sugeriría anteponer a la dilucidación de la relación entre la historicidad y la temporalidad el análisis de la originación del "tiempo" de la intratemporacialidad en la temporalidad, análisis que sin embargo sólo haremos en el capítulo próximo.[1] Es que para quitar a la caracterización vulgar de lo histórico, que se hace con ayuda del tiempo de la intratemporacialidad, la apariencia de comprensible de suyo y el exclusivismo, debe "deducirse" antes la historicidad puramente de la temporalidad original del "ser ahí", como por lo demás también lo pide el orden de las cosas mismas. Mas en cuanto que también el tiempo como intratemporacialidad "entronca" en la temporalidad del "ser ahí", se revelan la historicidad y la intratemporacialidad como igualmente originales. A la interpretación vulgar de la índole temporal de la historia se le hace, por ende, justicia dentro de sus límites.

¿Será menester, después de esta primera caracterización del curso de la explicación ontológica de la historicidad por la temporalidad, asegurar aún expresamente que la siguiente investigación no cree resolver de un golpe el problema de la historia? La

1 *Cf.* § 80, pp. 443 *ss.*

pobreza de los medios "categoriales" disponibles y lo inseguro del horizonte ontológico primario resultan tanto más notorios cuanto más se retrotrae el problema de la historia a *sus raíces originales.* Las siguientes consideraciones se contentan con señalar el lugar ontológico del problema de la historicidad. En el fondo, lo único que le interesa al siguiente análisis es el promover por su parte, preparándole el camino, la asimilación de las investigaciones de Dilthey que sigue teniendo por delante la generación actual.

El desarrollo del problema existenciario de la historicidad, limitado necesariamente además por la finalidad exclusivamente ontológico-fundamental, se divide de la manera siguiente: la comprensión vulgar de la historia y el gestarse histórico del "ser ahí" (§ 73); la constitución fundamental de la historicidad (§ 74); la historicidad del "ser ahí" y la "historia del mundo" (§ 75); la originación existenciaria de la historiografía en la historicidad del "ser ahí" (§ 76); relación del anterior desarrollo del problema de la historicidad con las investigaciones de Dilthey y las ideas del conde Yorck (§ 77).

§ 73. La comprensión vulgar de la historia y el gestarse histórico del "ser ahí"

La próxima meta es encontrar el lugar donde insertar la cuestión original de la esencia de la historia, es decir, la construcción existenciaria de la historicidad. Tal lugar lo señala aquello que es originalmente histórico. Nuestras consideraciones van a empezar, pues, por una caracterización de aquello que en la interpretación vulgar del "ser ahí" se mienta con los términos "historia" e "histórico". Estos términos son equívocos.

La primera ambigüedad del término "historia", frecuentemente advertida, pero en manera alguna de "poco más o menos", se denuncia en el hecho de que mienta tanto la "realidad histórica" cuanto la posible ciencia de esta realidad. Eliminamos provisionalmente la significación de "historia" en el sentido de la ciencia histórica (historiografía).

Entre las significaciones del término "historia" que no mientan ni la ciencia de la historia, ni tampoco ésta como objeto de ciencia, sino que mientan este ente mismo, que no necesita ser objetivado en tal forma, reclama un empleo preferente aquella en la que se comprende este ente como *pasado.* Esta significación es la que se delata cuando se habla de que tal o cual cosa o hecho

pertenece ya a la historia. "Pasado" quiere decir aquí por lo pronto: ya no "ante los ojos", o también: aún "ante los ojos", pero sin "acción" sobre el "presente". Sin duda que lo histórico en el sentido de lo pasado tiene también la significación opuesta, cuando decimos: no se puede escapar a la historia. Aquí mienta historia lo pasado, pero sin embargo todavía actuante. Como quiera que sea, lo histórico en el sentido de lo pasado se comprende en una relación de acción positiva o privativa sobre el "presente" en el sentido de lo real "ahora" y "hoy". "El pasado" tiene en este caso todavía un doble sentido notable. Lo pasado pertenece irremisiblemente al tiempo anterior, perteneció a los sucesos de entonces, y puede a pesar de ello ser "ante los ojos" aun "ahora", por ejemplo, los restos de un templo griego. Un "trozo del pasado" es aún "presente" en él.

En segundo término mienta historia no tanto "el pasado" en el sentido expuesto, cuanto la *procedencia* del pasado. Lo que "tiene una historia" entra en la continuidad de un devenir. La "evolución" es en este caso ya un ascenso, ya una decadencia. Lo que de tal forma "tiene una historia" puede al par "hacer" historia. "Haciendo época" determina, "al presente", un "futuro". Historia significa aquí un "continuo de acción" y de sucesos que prosigue a través del "pasado", el "presente" y el "futuro". En este caso no tiene el pasado ninguna primacía especial.

Historia significa además el todo de los entes que mudan "en el tiempo", a saber, a diferencia de la naturaleza, que se mueve, igualmente, "en el tiempo", las mudanzas y destinos de los seres humanos, de las agrupaciones humanas y de su "cultura". Historia no mienta aquí tanto la forma de ser, el gestarse histórico, cuanto la región de los entes que en atención a la definición esencial de la existencia humana por el "espíritu" y la "cultura" se diferencia de la naturaleza, aunque también ésta pertenece en cierto modo a la historia así comprendida.

Y finalmente vale como "histórico" lo tradicional en cuanto tal, sea conocido historiográficamente o recibido como comprensible de suyo y de procedencia oculta.

Si recogemos en una las cuatro significaciones mencionadas, el resultado es éste: historia es aquel específico gestarse del "ser ahí" existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente el gestarse "pasado" y al par "tradicional" y aun actuante, todo en el "ser uno con otro".

Las cuatro significaciones tienen un vínculo común, debido a que se refieren al hombre como el "sujeto" de los sucesos.

¿Cómo definir el carácter del gestarse de éstos? ¿Es este gestarse una secuencia de procesos, un alternativo emerger y desaparecer acontecimientos? ¿De qué modo es inherente este gestarse de la historia al "ser ahí"? ¿Es el "ser ahí" lo primero de todo ya fácticamente "ante los ojos", para sumirse luego ocasionalmente "en una historia? ¿*Se vuelve* el "ser ahí" histórico simplemente por entretejerse con circunstancias y acontecimientos? ¿O resulta constituido radicalmente por el gestarse histórico el ser del "ser ahí", de tal suerte que *sólo por ser el "ser ahí" histórico en su ser* son ontológicamente posibles lo que se dicen circunstancias, acontecimientos y destinos? ¿Por qué tiene justamente el pasado una función destacada en la caracterización "temporal" del "ser ahí" que se gesta "en el tiempo"?

Si la historia es inherente al ser del "ser ahí", pero este ser se funda en la temporalidad, con facilidad se ocurre empezar el análisis existenciario de la historicidad por *aquellos* caracteres de lo histórico que tienen paladinamente un sentido temporal. De aquí que deba preparar la explanación de la constitución fundamental de la historicidad una caracterización rigurosa de la notable primacía del "pasado" dentro del concepto de la historia.

Las "antigüedades" conservadas en el Museo, enseres domésticos, por ejemplo, pertenecen a un "tiempo pasado" y sin embargo son aún "ante los ojos" en el "presente". ¿Hasta qué punto es este útil histórico, puesto que *aún no* es pasado? ¿Simplemente quizá porque se volvió *objeto* de un interés historiográfico, de la arqueología y la etnología? Pero un *objeto historiográfico* sólo puede serlo semejante útil por *ser histórico* en sí mismo de alguna manera. La cuestión se reproduce: ¿con qué derecho llamamos histórico a este ente, si no es pasado todavía? ¿O es que tienen estas "cosas", bien que sean "ante los ojos" aun hoy, "algo de pasado" "en sí"? ¿*Son* ellas, cosas "ante los ojos", todavía lo que eran? Patentemente, las "cosas" se han alterado. La vasija se rajó o el tejido se apolilló "en el curso del tiempo". Pero en esta posibilidad de pasar, que prosigue durante el "ser ante los ojos" en el Museo, no se encuentra *aquel* específico carácter de pasado que hace de la vasija o el tejido algo histórico. Pero ¿qué es entonces lo que hay de pasado en el útil? ¿Qué *eran* las "cosas", que ya no lo son hoy? Siguen siendo el mismo útil —pero fuera de uso. Mas, supuesto que estuvieran aún hoy en uso, como tantos enseres domésticos hereditarios, ¿es que ya no serían históricas? Lo mismo si están en uso que fuera de uso, lo cierto es que ya no son lo que eran. ¿Qué es lo "pasado"? No otra

cosa que el *mundo* dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles, hacían frente como algo "a la mano" y resultaban usadas por un "ser ahí" que "era en el mundo" "curándose de". El *mundo* es lo que ya no es. Pero lo antaño *intramundano* de aquel mundo es aún "ante los ojos". En cuanto útil inherente a un mundo, puede lo "ante los ojos" aún *ahora,* a pesar de esto, adherir al *"pasado".* Pero ¿qué significa el "ya no ser" de un mundo? Un mundo sólo *es* en el modo del "ser ahí" *existente,* que es *fácticamente* como "ser en el mundo".

El carácter histórico de las antigüedades todavía conservadas se funda, pues, en el "pasado" del "ser ahí" a cuyo mundo pertenecían. Según esto, sólo sería histórico el "ser ahí" "pasado", pero no el "presente". ¿Puede sin embargo el "ser ahí" ser en general *pasado,* si definimos lo "pasado" como lo "ahora *ya no ante los ojos o a la mano"*? Patentemente, no puede el "ser ahí" ser *nunca* pasado, no porque no pueda pasar, sino porque por su esencia no puede ser nunca *"ante los ojos",* antes bien, si es, *existe.* Mas un "ser ahí" ya no existente no es en riguroso sentido ontológico pasado, sino *"sido ahí".* Las antigüedades aún "ante los ojos" tienen carácter de "pasadas" e históricas sobre la base de su pertenencia a, y procedencia de, como útiles, un mundo "sido" de un "ser ahí" "sido ahí". Éste es lo primariamente histórico. Pero ¿*se vuelve* el "ser ahí" histórico simplemente porque ya no "es ahí"? ¿O no *es* justo histórico en cuanto fácticamente existente? *¿Es el "ser ahí" sólo sido en el sentido del "sido ahí", o es sido en cuanto advenidero presentando, es decir, en la temporación de su temporalidad?*

De este análisis provisional del útil aún "ante los ojos" y sin embargo de alguna manera "pasado" o perteneciente a la historia, resulta claro que semejante ente sólo es histórico en razón de su pertenencia a un mundo. Mas el mundo tiene la forma de ser de lo histórico porque constituye una determinación ontológica del "ser ahí". Se ve, además, que el concepto temporal de "pasado" carece de sentido unívoco y se diferencia patentemente del "sido" con el que hicimos conocimiento como ingrediente constitutivo de la unidad extática de la temporalidad del "ser ahí". Pero con esto no hace más que aumentar en definitiva el enigma de por qué es justamente el "pasado" o, para decirlo más exactamente, el "sido" lo que define *preponderantemente* lo histórico, siendo así que el "sido" se temporacía en igual originalidad con el presente y el advenir.

Primariamente histórico —repetimos— es el "ser ahí". Pero

secundariamente histórico, lo que hace frente dentro del mundo, no sólo el útil "a la mano" en el sentido más amplio, sino también la *naturaleza* que forma parte del mundo circundante, en cuanto "suelo de la historia". Llamamos a los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí", pero que son históricos en razón de su pertenencia a un mundo, lo "histórico-mundano". Se verá que el concepto vulgar de la "historia del mundo" es justo el resultado de buscar la orientación en esto secundariamente histórico. Lo histórico-mundano ni siquiera es histórico por obra de una objetivación historiográfica, sino *por ser aquel ente* que en sí mismo es al hacer frente dentro del mundo.

El análisis del carácter histórico de un útil aún "ante los ojos" no sólo nos retrotrajo al "ser ahí" como lo primariamente histórico, sino que a la par tornó dudoso si la caracterización temporal de lo histórico en general puede orientarse primariamente por el "ser en el tiempo" de lo "ante los ojos". Los entes no se vuelven "más históricos" con el alejarse hacia un pasado cada vez más remoto, de tal suerte que lo más antiguo fuera histórico en el sentido más propio. Mas la distancia "temporal" al ahora y al hoy no carece de una primaria significación constitutiva para la historicidad del ente propiamente histórico porque este ente no sea "en el tiempo", sino intemporal, antes bien porque existe *temporalmente en grado tan original* como no puede serlo nunca por su propia esencia ontológica nada "ante los ojos" y que pasa o sobreviene "en el tiempo".

Nimiedades, se dirá. Nadie niega que en el fondo sea el humano "ser ahí" el "sujeto" primario de la historia, como bastante claro lo dice el aducido concepto vulgar de la misma. Pero la tesis "el 'ser ahí' es histórico" no mienta sólo el *factum* óntico de que el hombre represente un "átomo" más o menos importante en el tráfago de la historia del mundo, no pasando de ser el juguete de las circunstancias y los sucesos, sino que equivale a plantear este problema: *¿hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto "histórico" la historicidad como constitución esencial?*

§ 74. La constitución fundamental de la historicidad

El "ser ahí" tiene fácticamente en cada caso su "historia" y puede tenerla porque el ser de este ente está constituido por la historicidad. Se trata de justificar esta tesis con vistas a desarrollar el problema *ontológico* de la historia como problema exis-

tenciario. El ser del ser "ahí" se definió como cura. La cura se funda en la temporalidad. Dentro del círculo de ésta debemos buscar, por tanto, un gestarse que haga de la existencia una existencia histórica. La exégesis de la historicidad del "ser ahí" se presenta así, en el fondo, tan sólo como un análisis más concreto de la temporalidad. Ésta la desembozamos por primera vez al fijar la vista en el modo del existir propio, que caracterizamos como "estado de resuelto" "precursando". ¿Hasta qué punto hay en éste un gestarse propio del "ser ahí"?

El "estado de resuelto" se describió como el proyectarse silencioso y presto a la angustia sobre el "ser deudor" peculiar de cada cual.[1] Su propiedad la alcanza como "precursor estado de resuelto".[2] En éste se comprende el "ser ahí" a sí mismo, comprendiendo su "poder ser", de tal forma que poniéndose a la vista de la muerte, toma totalmente sobre sí en su "estado de yecto" el ente que él mismo es. El resuelto tomar sobre sí el peculiar "ahí" fáctico significa al par la resolución de ponerse en la situación. A qué se resuelve en cada caso *fácticamente* el "ser ahí", no puede, por principio, dilucidarlo el análisis existenciario. Pero la presente investigación excluye además toda proyección existenciaria de posibilidades fácticas de la existencia. A pesar de ello, debe preguntarse de dónde pueden sacarse *en general* las posibilidades sobre las que se proyecta fácticamente el "ser ahí". El proyectarse precursando sobre la posibilidad irrebasable de la existencia, la muerte, sólo garantiza la totalidad y propiedad del "estado de resuelto". Mas las posibilidades de la existencia fácticamente abiertas no pueden tomarse a la muerte. Y tanto menos, cuanto que el precursar la posibilidad no significa ningún especular sobre ella, sino justamente un retroceder al "ahí" fáctico. ¿Es que el tomar sobre sí el "estado de yecto" del "mismo" en su mundo abre un horizonte al que arranca la existencia sus posibilidades fácticas? ¿No se dijo, encima, que el "ser ahí" no retrocede nunca más atrás de su "estado de yecto"? [3] Antes de decidir precipitadamente si el "ser ahí" saca o no del "estado de yecto" sus posibilidades de existencia propias, debemos asegurarnos la posesión del pleno concepto de dicha determinación fundamental de la cura.

Yecto, es sin duda entregado el "ser ahí" a la responsabilidad de sí mismo y de su "poder ser", *pero como "ser en el mundo"*.

1 *Cf.* § 60, pp. 321 *ss.*
2 *Cf.* § 62, p. 331.
3 *Cf.* p. 309.

Yecto, es referido a un "mundo" y existe fácticamente con otros. Inmediata y regularmente es el "mismo" perdido en el "uno". El "mismo" se comprende por las posibilidades de existencia que "corren" en el "estado de interpretado" público, "medio" y hodierno del "ser ahí" en el caso. Por lo regular se han vuelto irreconocibles por obra de la ambigüedad, pero sin embargo se tiene cierto conocimiento de ellas. El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al "estado de interpretado" trasmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviéndose de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida.

El "estado de resuelto", en que el "ser ahí" retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la "herencia"* que *toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al "estado de yecto" entraña una "tradición" de posibilidades trasmitidas, si bien no necesariamente *como* trasmitidas. Si todo "bien" es hereditario y el carácter de los "bienes" radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el "estado de resuelto", en cada caso, la tradición de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el "ser ahí", es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene "curso provisional". Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su *"destino individual"*. Con esta expresión designamos el gestarse original del "ser ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser ahí" se hace "tradición" de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.

El "ser ahí" sólo puede ser tocado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser *es* "destino individual" en el sentido señalado. Existiendo, bajo esta forma de "destino individual", en el "estado de resuelto" que hace "tradición" de sí mismo, es el "ser ahí", en cuanto "ser en el mundo", abierto para "dar la bienvenida" a las circunstancias "felices" y para la crueldad de los accidentes. No es por obra de la conjunción de circunstancias

y acontecimientos como surge el "destino individual". También el no-resuelto resulta traqueteado por ellos, y más aún que el que ha elegido, y sin embargo no puede "tener" un "destino individual".

Cuando el "ser ahí", precursando la muerte, permite que ésta se "apodere" de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo "es" en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del "estado de abandonado" a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta. Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El "destino colectivo" no es un conjunto de "destinos individuales", como tampoco puede concebirse el "ser uno con otro" como un venir a estar juntos varios sujetos.[1] En el "ser uno con otro" en el mismo mundo y en el "estado de resuelto" para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los "destinos individuales". En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del "destino colectivo". El "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "ser ahí", en y con su "generación",[2] es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí".

El "destino individual", tomado como la impotente superpotencia del silencioso y presto a la angustia proyectarse sobre el "ser deudor" peculiar de cada cual, impotente superpotencia que se prepara para las adversidades, pide como condición ontológica de su posibilidad la constitución del ser de la cura, es decir, la temporalidad. Sólo cuando en el ser de un ente moran juntas la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud en la forma igualmente original que en la cura, puede ese ente existir en el modo del "destino individual", es decir, ser histórico en la raíz de su existencia.

Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, *de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su "ahí" fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad* sien-

[1] *Cf.* § 26, p. 133 *ss.*

[2] Sobre el concepto de "generación" *cf.* W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). *Ges. Schriften,* t. V (1924), pp. 36-41.

do sido, *puede, haciéndose "tradición" de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar "estado de yecto" y ser, en el modo de la* mirada, *para "su tiempo". Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un "destino individual", es decir, una historicidad propia.*

No es necesario que el "estado de resuelto" sepa *expresamente* de la procedencia de las posibilidades sobre las que se proyecta. Pero sí entra en la temporalidad del "ser ahí", y sólo en ella, la posibilidad de "ir a buscar" el "poder ser" existencial sobre el que se proyecta el "ser ahí" *expresamente* "por el camino" de la comprensión tradicional del "ser ahí". El "estado de resuelto" que retrocede hacia sí y se hace "tradición" de sí se convierte entonces en la "re-iteración" de una posibilidad de existencia trasmitida. *La "reiteración" es la "tradición" expresa,* es decir, el retroceso a posibilidades del "ser ahí" "sido ahí". La reiteración propia de una "posibilidad de existencia" "sida" —el elegirse el "ser ahí" su héroe— se funda existenciariamente en el "precursor estado de resuelto"; pues únicamente en éste se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable. El hacerse "tradición", reiterando, de una posibilidad "sida" no abre, empero, el "ser ahí" "sido ahí" para realizarlo una vez más. La reiteración de lo posible no es ni una resurrección de lo "pasado", ni una vinculación retroactiva del "presente" a lo "se ha ido para no volver". La reiteración, que brota de un proyectarse resuelto, no se deja convencer por lo "pasado" de que debe limitarse a hacerlo tornar como lo antaño real. La reiteración *replica* más bien la posibilidad de la existencia "sida ahí". Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es, al par y *en cuanto es en el modo de la "mirada",* la *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto "pasado". La reiteración ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso. Ambas cosas le son en la "mirada" indiferentes a la existencia propia.

Definamos la reiteración como aquel modo del "estado de resuelto" que se hace "tradición" de sí y por obra del cual el "ser ahí" existe expresamente como "destino individual". Pero si el "destino individual" constituye la historicidad original del "ser ahí", entonces no tiene la historia su centro de gravedad esencial ni en lo pasado, ni en el hoy y su "conexión" con lo pasado, sino en el gestarse histórico *propio* de la existencia, el cual brota del *advenir* del "ser ahí". La historia, en cuanto modo de ser del "ser ahí", tiene su raíz tan esencialmente en el advenir,

que la muerte, en el sentido de la caracterizada posibilidad del "ser ahí", rechaza a la existencia que la precursa contra su "estado de yecta" *fáctico,* y así es como presta al "sido" su peculiar primacía en el dominio de lo histórico. *El "ser relativamente a la muerte" propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del "ser ahí".* El "ser ahí" ni siquiera se vuelve histórico en la reiteración, sino que por ser temporal y en cuanto tal histórico puede tomarse sobre sí, reiterándose, en su historia. Para ello no ha menester aún de historiografía alguna.

El hacer "tradición" de sí, precursando, al "ahí" de la mirada, "tradición" implícita en el "estado de resuelto", es lo que llamamos "destino individual". En esta "tradición" se funda simultáneamente el "destino colectivo", por el cual comprendemos el gestarse histórico del "ser ahí" en el "ser con" otros. El "destino colectivo" en forma de "destino individual" puede abrirse expresamente en la reiteración como destino adherido a la herencia trasmitida. La reiteración es lo que hace patente al "ser ahí" su historia peculiar. El gestarse histórico mismo y el "estado de abierto" inherente a él, o la apropiación de este estado, se fundan existenciariamente en que el "ser ahí", en cuanto temporal, es extáticamente patente.

Lo que hasta aquí hemos descrito como historicidad, ajustándose al gestarse implícito en el "precursor estado de resuelto", es lo que llamamos la historicidad *propia* del "ser ahí". De los fenómenos de la tradición y la reiteración, enraizados en el advenir, resultó claro por qué el gestarse de la historia propia tiene su centro de gravedad en el "sido". Tanto más enigmático sigue siendo, sin embargo, de qué modo constituya este gestarse en cuanto destino individual el "continuo" total del "ser ahí" desde su nacimiento hasta su muerte. ¿Qué es lo que el remontarse al "estado de resuelto" puede aportar de luz? ¿Es que una resolución no se limita a ser a su vez en cada caso *una* "vivencia" en la secuencia del continuo total de las vivencias? ¿Constará el "continuo" del gestarse histórico propio de una serie ininterrumpida de resoluciones? ¿En qué estriba el que la cuestión de la constitución del "continuo de la vida" no encuentre una respuesta plenamente satisfactoria? ¿No será que la investigación se atiene a la postre demasiado, por precipitación, a la respuesta, sin haber examinado antes la legitimidad de la *cuestión* misma? Del curso de la analítica existenciaria hasta aquí, nada ha resultado tan claro como el *factum* de que la ontología del "ser ahí" sucumbe

una y otra vez a las seducciones de la comprensión vulgar del ser. La única manera metódica de evitarlo consiste en que indaguemos el *origen* de esta cuestión, tan "comprensible de suyo", de la constitución del continuo del "ser ahí" y precisemos el horizonte ontológico dentro del cual se mueve.

Si la historicidad es inherente al ser del "ser ahí", tiene que ser histórico también el existir impropio. ¿Y si fuera la historicidad *impropia* del "ser ahí" lo que impeliese a hacerse cuestión del "continuo de la vida", impidiendo el acceso a la historicidad propia y al "continuo" peculiar de ella? Como quiera que sea de esto, si el desarrollo del problema ontológico de la historia ha de ser suficientemente completo, no podemos dejar de considerar la historicidad impropia del "ser ahí".

§ 75. La historicidad del "ser ahí" y la historia del mundo

Inmediata y regularmente se comprende el "ser ahí" por lo que hace frente en el mundo circundante y de que se cura viendo en torno. Este comprender no es un mero tener conciencia de sí mismo que se limite a acompañar todas las actividades del "ser ahí". El comprender significa el proyectarse sobre la posibilidad del "ser en el mundo" correspondiente al caso, es decir, existir como esta posibilidad. Así es como constituye el comprender bajo la forma de "comprensividad" también la existencia impropia del uno. Aquello que hace frente al cotidiano "curarse de" en el público "uno con otro" no son sólo útiles y obras, sino al par lo que "acontece" junto con ellos: las "gestiones", empresas, incidentes, accidentes. El "mundo" es al par suelo y escenario y en cuanto tal entra también en el cotidiano ir y venir. En el público "uno con otro" hacen frente los otros dentro de aquel quehacer en que se engolfa "uno mismo". Uno lo sabe, expone, favorece, combate, recuerda y lo olvida, siempre mirando primeramente a *lo que* con todo ello se hace y "sale" de todo ello. El progreso, el estacionamiento, la mudanza, la "suma" del "ser ahí" individual la calculamos ante todo por la marcha, la detención, el cambio y la disponibilidad de aquello de que se cura. Por trivial que sea el referirse a esa comprensión del "ser ahí" que es la cotidiana comprensividad, ontológicamente no permite, en manera alguna, ver a través de ella. Pero ¿por qué no definir el "continuo" del "ser ahí" por aquello de que se cura y por las "vivencias" correspondientes? ¿Es que no pertenecen los útiles y las obras y todo aquello en que se demora el "ser ahí" también

a la "historia"? ¿Es que el gestarse de la historia se limita a ser el aislado transcurrir de "corrientes de conciencia" en los distintos sujetos?

De hecho no es la historia ni el continuo en movimiento de las alteraciones de los objetos, ni la serie, flotante en el vacío, de las vivencias de los "sujetos". ¿Afectará entonces el gestarse de la historia al "encadenamiento" del sujeto y el objeto? Si se refiere el gestarse a la relación del sujeto y el objeto, tiene que preguntarse por la forma de ser del encadenamiento en cuanto tal, si éste es lo que en el fondo "se gesta". La tesis de la historicidad del "ser ahí" no dice que sea histórico el sujeto sin mundo, sino el ente que existe como "ser en el mundo". *El gestarse de la historia es el gestarse del "ser en el mundo".* La historicidad del "ser ahí" es esencialmente la historicidad del mundo, el cual es inherente a la temporación de la temporalidad horizontal-extática en razón de esta misma. En cuanto el "ser ahí" existe fácticamente, hace frente también ya lo descubierto dentro del mundo. *Con la existencia del "ser en el mundo" histórico es incluido en cada caso ya en la historia del mundo lo "a la mano" y lo "ante los ojos".* Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen sus "destinos"; monumentos e instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica. Sin duda *no* justamente en el sentido en que hablamos de "historia natural"; [1] pero sí como paisaje, lugar de residencia, coto de caza, campo de batalla, sede de culto. Estos entes intramundanos *son* en cuanto tales históricos, y su historia no significa algo "exterior" que se limite a acompañar la historia "interior" del "alma". Llamamos a estos entes lo "histórico-mundano". Hay que fijarse en la doble significación de la expresión "historia del mundo", aquí elegida, pero ontológicamente comprendida. Significa primero el gestarse histórico del mundo en su unidad esencial, existente, con el "ser ahí'. Pero al par y en cuanto que con el mundo fácticamente "existente" son descubiertos en cada caso entes intramundanos, miento el gestarse histórico "intramundano" de lo "a la mano" y lo "ante los ojos". El mundo histórico sólo es fácticamente como mundo de los entes intramundanos. Lo que "se gesta" con los útiles y las obras en cuanto tales tiene un movimiento de carácter peculiar que hasta aquí permanece por completo en la oscuridad. Un anillo, por ejemplo, que *es* "regalado" y "llevado" no padece, en este ser, simplemente cambios de lugar. El movi-

[1] Sobre la cuestión del deslinde ontológico del "gestarse natural" por respecto al movimiento de la historia *cf.* las consideraciones largo tiempo no debidamente estimadas de F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

miento del gestarse histórico en que algo "se gesta con él" no se deja apresar, en absoluto, por medio del movimiento como cambio de lugar. Esto es aplicable a todos los "procesos" y sucesos histórico-mundanos, en cierto modo también a las "catástrofes naturales". Prescindiendo de que sería necesario traspasar los límites de nuestro tema, tanto menos podemos desarrollar aquí el problema de la estructura ontológica del gestarse histórico-mundano, cuanto que la mira de este desarrollo es justamente el poner delante del enigma ontológico del movimiento del gestarse histórico en general.

Se trata tan sólo de acotar *aquel* círculo de fenómenos que también se mienta por necesidad ontológicamente cuando se habla de la historicidad del "ser ahí". En razón de la trascendencia fundada temporalmente del mundo, en el gestarse histórico del "ser en el mundo" existente, y en cada caso ya, lo histórico-mundano es ahí "objetivamente", *sin ser aprehendido historiográficamente*. Y porque el "ser ahí" fáctico se absorbe, cayendo, en aquello de que se cura, comprende su historia inmediatamente en forma histórico-mundana. Y porque, además, la comprensión vulgar del ser comprende el término "ser" indiferentemente como "ser ante los ojos", se experimenta e interpreta el ser de lo histórico-mundano en el sentido de lo "ante los ojos" que sobreviene, está presente y desaparece. Y porque, finalmente, el sentido del ser en general pasa por lo comprensible de suyo pura y simplemente, es la cuestión de la forma de ser de lo histórico-mundano y del movimiento del gestarse histórico en general tan sólo, "en rigor", la infecunda prolijidad de unos juegos de palabras.

El "ser ahí" cotidiano es disipado en la muchedumbre de lo que "pasa" a diario. Las ocasiones y circunstancias de que permanece por anticipado "tácticamente" a la expectativa el "curarse de", dan por resultado el "destino". Partiendo de aquello de que se cura es como el "ser ahí" existente impropiamente se calcula su historia. Y porque para hacerlo, traqueteado como anda por sus "gestiones", tiene primero que *recogerse* de la *disipación* y la *falta de recogimiento y continuidad* de lo que ha "pasado", justamente, si es que quiere llegar a sí mismo, brota del horizonte de comprensión de la historicidad impropia, y sólo de él, la *cuestión* del fundar un "continuo" del "ser ahí", en el sentido de las vivencias del sujeto que *también* son "ante los ojos". La posibilidad de dominar el horizonte de esta cuestión se funda en el "estado de no-resuelto" que constituye la esencia de la "in-constancia" del "mismo".

Con lo anterior queda señalado el *origen* de la cuestión de un "continuo" del "ser ahí" en el sentido de la unidad del encadenamiento de las vivencias entre el nacimiento y la muerte. La procedencia de la cuestión delata al par su inadecuación con vistas a una exégesis existenciaria original de la totalidad del gestarse histórico del "ser ahí". Pero dado el predominio del horizonte "natural" de dicha cuestión resulta explicable, de otra parte, por qué parece como si justamente la historicidad propia del "ser ahí", el destino individual y la reiteración, fuesen lo menos capaz de proporcionar la base fenoménica para dar la forma de un problema ontológicamente fundado a aquello a que tiende en el fondo la cuestión del "continuo de la vida".

La cuestión no puede sonar así: ¿de dónde saca el "ser ahí" la unidad del continuo con que acabar encadenando la secuencia que ya se ha seguido y aún se sigue de las "vivencias"?, sino así: ¿en qué forma de ser de sí mismo *no se pierde de tal manera que tiene que acabar por empezar, digámoslo así, recogiéndose de la disipación e imaginándose para el recoger una unidad que lo abarque*? El "estado de perdido" en el uno y en lo histórico-mundano se desembozó anteriormente como fuga ante la muerte. Esta fuga ante... hace patente el "ser *relativamente a la* muerte" como una determinación fundamental de la cura. El "precursor estado de resuelto" trae a este "ser relativamente a la muerte" a la existencia propia. Pero el gestarse histórico de este "estado de resuelto", el "reiterar, haciéndose tradición de sí precursando", la herencia de posibilidades, resultó ser, según nuestra exégesis, la historicidad propia. ¿Radicará en ésta la prolongación original, no-perdida, no-menesterosa de continuidad, de la existencia total? El "estado de resuelto" del "mismo" contra la inconstancia de la disipación es en sí mismo *prolongada constancia* en que el "ser ahí" en cuanto destino individual mantiene "inclusos" en su existencia el nacimiento y la muerte y el "entre" ellos, de tal suerte que en semejante constancia el "ser ahí" es en el modo de la mirada para lo histórico-mundano de su situación en el caso. En la reiteración, bajo la forma de destino individual, de posibilidades sidas, se retrotrae el "ser ahí" *directamente,* es decir, como temporalmente extático, a lo ya sido antes de él. Pero con este hacerse tradición de la herencia, y en el retroceder desde la posibilidad irrebasable de la muerte, es el "nacimiento" *"alcanzado en el camino" e incluido en la "existencia",* aunque sólo por que ésta acepte libre de ilusiones el "estado de yecto" de su peculiar "ahí".

El "estado de resuelto" constituye la *fidelidad* de la existencia a su peculiar "mismo". En cuanto "estado de resuelto" presto a la *angustia*, es la fidelidad al par posible respeto a la única autoridad que puede tener un libre existir, a las posibilidades reiterables de la existencia. Se comprendería mal bajo el punto de vista ontológico el "estado de resuelto", si se pretendiera pensar que sólo *es* real como "vivencia" mientras "dura" el "acto" de la resolución. En el "estado de resuelto" estriba la constancia existencial que por su esencia se ha anticipado ya a toda posible "mirada" surgente de ella. El "estado de resuelto" como destino individual es la libertad para el *abandono* de una determinada resolución requerido posiblemente por la situación. Por ello no queda interrumpida la constancia de la existencia, sino justo ratificada en la "mirada". La constancia ni siquiera se forma por medio ni partiendo de la agregación de los "instantes", sino que éstos brotan de la temporalidad *ya prolongada* de la reiteración que es siendo sida advenideramente.

En la historicidad impropia, por lo contrario, es oculta la prolongación original del destino individual. Inconstante, en cuanto "uno mismo", presenta el "ser ahí" su "hoy". Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquiva la elección. Ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, sino que se limita a retenerlo y a obtener la "realidad" restante de lo histórico-mundano sido, los restos y las noticias "ante los ojos" sobre ello. Perdido en la presentación del hoy, comprende el "pasado" por el "presente". La temporalidad de la historicidad propia, por lo contrario, es, en cuanto "mirada" que reitera precursando, una "despresentación" del hoy y una deshabituación de las "usualidades" del uno. La existencia impropiamente histórica, cargada con el "pasado" que ha quedado a la zaga y que se ha vuelto irreconocible para ella misma, busca, por lo contrario, lo moderno. La historicidad propia comprende la historia como el "retorno" de lo posible, y sabe de que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuelta, en el modo de la "mirada" y bajo la forma de destino individual.

La exégesis existenciaria de la historicidad del "ser ahí" se hunde constantemente, sin que se note, en la sombra. Las oscuridades resultan tanto menos disipables cuanto que ni siquiera están desenmarañadas las posibles dimensiones de un planteamiento adecuado de la cuestión, y en todas ellas hace de las suyas el *enigma* del *ser* y, como se acaba de ver, del *movimiento*. No obs-

tante, puede osarse una proyección de la génesis ontológica de la historiografía como ciencia partiendo de la historicidad del "ser ahí". Servirá de preparación para aclarar, como se ha de hacer más adelante, la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía.[1]

§ 76. La originación existenciaria de la historiografía en la historicidad del "ser ahí"

Que la historiografía, como toda ciencia, en cuanto es una forma de ser del "ser ahí", depende fácticamente, y en todos los casos, de la "idea del mundo" reinante, es cosa que no ha menester de mayores explicaciones. Por encima de este *factum* hay que preguntar, empero, por la posibilidad ontológica de la originación de las ciencias en la constitución del ser del "ser ahí". Esta originación permite aún poco "ver atrás" de ella. Dentro del presente asunto debe el análisis dar a conocer la originación existenciaria de la historiografía haciendo un bosquejo de ella que sea simplemente suficiente para poner aún con más claridad a la luz la historicidad del "ser ahí" y las raíces que tiene en la temporalidad.

Si el ser del "ser ahí" es fundamentalmente histórico, patentemente resulta toda ciencia fáctica adscrita a este gestarse histórico. Pero la historiografía tiene la historicidad del "ser ahí" por supuesto en un modo peculiar y eminente.

Pudiera intentarse ilustrar esto ante todo señalando cómo la historiografía, en cuanto ciencia de la historia del "ser ahí", no puede menos de tener por "supuesto" como su posible "objeto" el ente originalmente histórico. Mas no sólo tiene que *ser* la historia para que resulte accesible un objeto historiográfico, y no sólo es el conocimiento historiográfico, por ser una manera de conducirse el "ser ahí" la cual se gesta históricamente, él mismo histórico, sino que el *abrir historiográficamente la historia es en sí mismo,* llévese a cabo fácticamente o no, *por su propia estructura ontológica enraizado en la historicidad del "ser ahí".* Esta relación es lo que mienta el hablar de la originación existenciaria de la historiografía en la historicidad del "ser ahí". Esclarecer tal relación significa metódicamente esto: proyectar ontológicamente la *idea* de la historiografía partiendo de la historicidad del "ser ahí". En cambio, no se trata de "abstraer" el concepto de la historiografía de la actividad fáctica de la ciencia de hoy o de

[1] *Cf.* § 6, pp. 30 *ss.*

ajustarlo a esta actividad. Pues vistas las cosas a fondo, ¿qué garantiza que este proceder fáctico represente de hecho las posibilidades originales y propias de la historiografía? Y aun cuando así fuese, sobre lo cual nos abstenemos de toda decisión, sólo podría "descubrirse" el concepto en el *factum* siguiendo el hilo conductor de la idea ya comprendida de la historiografía. Pero, a la inversa, no se le confiere a la idea existenciaria de la historiografía mayor legitimidad por el hecho de que el historiógrafo confirme la concordancia de su proceder fáctico con ella. Ni tampoco la idea resulta "falsa" porque el historiógrafo discuta tal concordancia.

En la idea de la historiografía como ciencia está implícito el que la historiografía ha tomado por su tarea peculiar el *abrir* el ente histórico. Toda ciencia se constituye primariamente por la tematización. Aquello de que se tiene precientíficamente noción en el "ser ahí" como "ser en el mundo" abierto, resulta proyectado sobre su ser específico. Con esta proyección se acota la región de los entes respectivos. Los accesos a ellos reciben su "dirección" metódica, la estructura de los conceptos para la interpretación queda trazada por anticipado. Si poniendo a un lado la cuestión de la posibilidad de una "historia del presente", señalamos a la historiografía la tarea de abrir el "pasado", la tematización historiográfica de la historia sólo es posible, en absoluto, a condición de que el "pasado" sea en cada caso ya abierto. Aun prescindiendo totalmente de si se dispone de fuentes bastantes para llevar a cabo una representación historiográfica del pasado, es absolutamente necesario que *el camino conducente a él esté franco* para el retroceder historiográficamente a él. El que lo esté y cómo sea posible no es cosa clara en manera alguna.

Pero en tanto que el ser del "ser ahí" es histórico, es decir, es patente en su "sido" sobre la base de la temporalidad horizontal-extática, tiene vía libre la tematización del "pasado" susceptible de llevarse a cabo en la existencia. Y por ser originalmente histórico el "ser ahí" y *sólo él*, es necesario que aquello que la tematización historiográfica brinda como posible objeto a la investigación tenga la forma de ser del *"ser ahí" "sido ahí"*. Con el "ser ahí" fáctico en cuanto "ser en el mundo" *es* en cada caso también la historia del mundo. Cuando aquél ya no "es ahí", es "sido ahí" también el mundo. No es óbice el que, a pesar de ello, aún no "pase" lo "a la mano" antaño dentro del mundo y como algo no-pasado del mundo "sido ahí", resulte susceptible de que lo encuentre delante "historiográficamente" un presente.

Los restos, monumentos y documentos aún "ante los ojos" son *posible* "material" para el abrir concretamente el "ser ahí" "sido ahí". En material *historiográfico* sólo *puede* convertirse por tener por su peculiar forma de ser carácter *histórico-mundano*. Y material únicamente *llega a serlo* porque es comprendido por anticipado como algo intramundano. El mundo ya proyectado va precisándose por el camino de la exégesis del material histórico-mundano "conservado". El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al "pasado", sino que presupone ya el ser *históricamente en relación al* "ser ahí" "sido ahí", es decir, la historicidad de la existencia del historiógrafo. Ésta es el fundamento existenciario de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones "técnicas" más insignificantes.[1]

Si la historiografía tiene de tal forma sus raíces en la historicidad, es necesario que partiendo de aquí quepa determinar lo que es "propiamente" *objeto* de la historiografía. El acotar el tema original de la historiografía habrá de llevarse a cabo ajustándose a la historicidad propia y al modo de abrir lo "sido ahí" correspondiente a ella, a saber, la reiteración. Ésta comprende el "ser ahí" "sido ahí" en su posibilidad propia y sida. El "nacer" la historiografía de la historicidad propia significa: la primaria tematización del objeto historiográfico proyecta el "ser ahí sido ahí" sobre su más peculiar posibilidad de existencia. ¿Tendrá entonces la historiografía por tema lo *posible*? ¿No depende todo su "sentido" de los *"hechos"*, de lo que ha sido tal como ha sido efectivamente?

Pero ¿qué significa: el "ser ahí" es "efectivo"? Si el "ser ahí" sólo es real "propiamente" en la existencia, su "efectividad" se constituye justamente en el abierto proyectarse sobre un elegido "poder ser". Pero lo "sido ahí" "efectiva" y propiamente es entonces la posibilidad existencial en que se precisaron fácticamente el destino individual, el colectivo y la historia del mundo. Por ser la existencia sólo en cuanto fácticamente yecta en cada caso, abrirá la historiografía la silenciosa fuerza de lo posible tanto más a fondo cuanto más simple y concretamente comprenda y "se limite" a exponer el "ser sido en el mundo" partiendo de su posibilidad.

1 Sobre la constitución de la comprensión historiográfica *cf.* E. Spranger, "Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie". *Festschrift für Joh. Volkelt* 1918, pp. 357 *ss.*

Cuando la historiografía, que brota ella misma de la historicidad propia, desemboza, reiterando, el "ser ahí" "sido ahí" en su posibilidad, ya ha hecho patente en lo que pasó una sola vez lo "universal". La cuestión de si la historiografía tiene por objeto tan sólo la serie de los acontecimientos que pasan una sola vez o "individuales", o también "leyes", es errónea desde su misma raíz. Ni lo gestado simplemente una sola vez, ni un universal flotante por encima de ello, es su tema, sino la posibilidad sida fácticamente existente. Ésta no resulta reiterada en cuanto tal, es decir, comprendida historiográfica y propiamente, por el hecho de que se la convierta erróneamente en un pálido modelo supratemporal. Sólo la historicidad fáctica y propia es capaz, en cuanto destino individual resuelto, de abrir la historia "sida ahí" de tal manera que en la reiteración la "fuerza" de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, en su "condición de advenidera" advenga a ella. La historiografía no toma por tanto en manera alguna su punto de partida —como tampoco la historicidad del "ser ahí" ahistoriográfico— del "presente" ni de lo "real" simplemente hoy, para retroceder tanteando desde ahí hacia algo pasado, sino que también el abrir *historiográfico* se temporacía *desde el advenir*. La *"selección"* de lo que haya de resultar objeto posible para la historiografía *es ya hecha* en la *elección* existencial fáctica de la historicidad del "ser ahí" en que radicalmente surge y únicamente *es* la historiografía.

El abrir historiográficamente el "pasado", que se funda en la reiteración bajo forma de destino individual, dista tanto de ser "subjetivo", que es lo único que garantiza la "objetividad" de la historiografía. Pues la objetividad de una ciencia se rige primariamente por la posibilidad de *ofrecer* sin encubrimiento al comprender el correspondiente ente temático en la originalidad de su ser. En ninguna ciencia son la "validez universal" de los patrones de medida y las aspiraciones a la "universalidad" exigidas por el "uno" y su comprensividad, *en menor grado* criterios posibles de la "verdad" que en la historiografía propia.

Sólo por ser el tema central de la historiografía en cada caso la *posibilidad* de la existencia "sida ahí" y existir ésta fácticamente siempre en forma histórico-mundana, puede exigirse a sí misma el buscar inexorablemente la orientación en los "hechos". Por eso se ramifica tan múltiplemente la investigación fáctica y hace objetos suyos la historia de los útiles, de las obras, de la cultura, del espíritu y de las ideas. La historia es, al par, en sí

misma y en cuanto se hace "tradición" de sí, en cada caso dentro de un "estado de interpretada" inherente a ella y que tiene él mismo su peculiar historia, de tal manera que la historiografía tan sólo avanza regularmente hacia lo "sido ahí" mismo a través de la historia tradicional. En esto estriba el que la investigación historiográfica concreta pueda mantenerse en cada caso dentro de una cambiante cercanía a su tema propio. El historiógrafo que se "proyecta" desde luego sobre la "idea del mundo" de una época no ha probado todavía que comprenda su objeto histórica y propiamente y no tan sólo "estéticamente". Y por otra parte puede la existencia de un historiógrafo que "sólo" edita fuentes ser determinada por una historicidad propia.

Por eso tampoco el predominio de un interés historiográfico diferenciado hasta las culturas más alejadas y primitivas es por sí solo ninguna prueba de la historicidad propia de una época. A la postre es la aparición de un problema como el del "historicismo" la más clara señal de que la historiografía trata de extrañar al "ser ahí" de su historicidad propia. Ésta no ha menester necesariamente de la historiografía. Las épocas ahistoriográficas no son simplemente por ello ahistóricas.

La posibilidad de que la historiografía sea de "provecho" o "daño" "para la vida" se funda en que esta última es histórica en la raíz de su ser y según esto, y en cuanto fácticamente "existente", se ha decidido en cada caso ya por una historicidad propia o impropia. Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el "provecho y daño de la historiografía para la vida" en su segunda *Consideración extemporánea* (1874). Distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta tripartición ni el principio que le da unidad. *La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del "ser ahí".* Ésta permite al par comprender hasta qué punto la historiografía propia no puede menos de ser la unidad fácticamente concreta de las tres posibilidades. La división de Nietzsche no es casual. El comienzo de su *Consideración* permite conjeturar que comprendía más cosas de las que daba a conocer.

En cuanto histórico, sólo es posible el "ser ahí" sobre la base de la temporalidad. Ésta se temporacía en la unidad horizontal-extática de sus éxtasis. El "ser ahí" existe como advenidero propiamente en el abrir resueltamente una posibilidad elegida. Retrocediendo resuelto sobre sí, es, reiterando, en franquía para las posibilidades "monumentales" de la existencia humana. La histo-

riografía que surge de semejante historicidad es la "monumental". El "ser ahí" es, en cuanto sido, entregado a la responsabilidad de su "estado de yecto". En la reiterada apropiación de lo posible está esbozada al par la posibilidad de la respetuosa conservación de la existencia "sida ahí", en la que resultó patente la posibilidad asida. En cuanto monumental, es la historiografía propia por lo mismo "anticuaria". El "ser ahí" se temporacía en la unidad del advenir y el sido como presente. Éste, en cuanto "mirada", abre propiamente el hoy. Pero en la medida en que éste último es interpretado por la comprensión advenideramente reiterativa de una asida posibilidad de existencia, se convierte la historiografía propia en la "despresentación" del hoy, esto es, en el penoso desligarse de la publicidad cadente del hoy. La historiografía anticuario-monumental es, en cuanto propia, necesariamente crítica del "presente". La historicidad propia es el fundamento de la posible unidad de los tres modos de la historiografía. Pero *la base* de este mismo fundamento de la historiografía propia es la *temporalidad* en cuanto sentido existenciario del ser de la cura.

La exposición concreta de la originación histórico-existenciaria de la historiografía se lleva a cabo en el análisis de la tematización que constituye esta ciencia. La tematización historiográfica tiene su núcleo en el desarrollo de la situación hermenéutica que se franquea con la resolución, del "ser ahí" históricamente existente, de abrir, reiterando, el "sido ahí". Es partiendo del *"estado de abierto"* ("verdad") *propio de la existencia histórica* como hay que exponer la posibilidad y la estructura de la *verdad historiográfica.* Pero como los conceptos fundamentales de las ciencias historiográficas, conciernan a sus objetos o a sus métodos, son conceptos relativos a la existencia, tiene la teoría de las ciencias del espíritu por supuesto una exégesis temáticamente existenciaria de la *historicidad* del "ser ahí". Tal exégesis es la meta constante a la que trata de acercarse el trabajo de investigación de W. Dilthey y que resulta más penetrantemente esclarecida por las ideas del conde Yorck von Wartenburg.

§ 77. Relación del anterior desarrollo del problema de la historicidad con las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del conde Yorck

El desarrollo que hemos hecho del problema de la historia brotó de una asimilación de la labor de Dilthey. La confirmaron

y consolidaron al par las tesis del conde Yorck, que se encuentran diseminadas en sus cartas a Dilthey.[1]

La imagen de Dilthey que está muy difundida aún hoy es la siguiente: el "fino" intérprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó "también" por deslindar las ciencias de la naturaleza y del espíritu, adjudicando a la historia de estas últimas, e igualmente a la "psicología", un papel destacado, y disolviendo el conjunto en una "filosofía de la vida" relativista. Para una consideración superficial es este retrato "fiel". Pero se le escapa la "sustancia". Encubre más que revela.

Esquemáticamente puede dividirse el trabajo de investigación de Dilthey en tres departamentos: estudios de teoría de las ciencias del espíritu, en especial para deslindarlas de las naturales; investigaciones sobre historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado; esfuerzos en pro de una psicología capaz de exponer "en su integridad el hecho que llamamos hombre". Las investigaciones de teoría de la ciencia, las de historia de la ciencia y las de psicología y hermenéutica se penetran y entrecruzan constantemente. Allí donde predomina una de las direcciones, intervienen también las otras como motivos y medios. Lo que se presenta como incoherencia y un inseguro y azaroso "tantear" es la inquietud elemental que se endereza a una sola meta: llegar a la comprensión filosófica de la "vida", y dar a esta comprensión una base hermenéutica segura en la "vida misma". Todo tiene su centro en la "psicología", encargada de comprender la "vida" en la continuidad histórica de su desarrollo y acción causal, como el *modo* en que el hombre *es,* como *objeto* posible de las ciencias del espíritu y como *raíz* de estas ciencias *principalmente.* La hermenéutica es la autoexplicación de esta comprensión y tan sólo en forma subsidiaria metodología de la historiografía.

En atención a discusiones de su tiempo que empujaron sus propias investigaciones de fundamentación de las ciencias del espíritu en la dirección exclusiva de la teoría de la ciencia, dio Dilthey frecuentemente a sus publicaciones esta misma orientación. La "lógica de las ciencias del espíritu" no es para él más central que su "psicología" aspira a ser una "simple" corrección de la ciencia positiva de lo psíquico.

La tendencia filosófica más peculiar de Dilthey en la comu-

1 *Cf. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* 1877-1897, Halle a. d. S. 1923.

nicación con su amigo, el conde Yorck, la enuncia este último inequívocamente cuando alude al *"interés que nos es común por comprender la historicidad"* [subrayado por el autor].[1] La asimilación de las investigaciones diltheyanas, que únicamente ahora son acesibles en todo su volumen, ha menester de la continuidad y concreción de una discusión a fondo. Para una crítica extensa de los problemas que le movieron y de la forma en que lo hicieron, no es éste el lugar.[2] En cambio, van a caracterizarse provisionalmente algunas ideas centrales del conde Yorck, seleccionando pasajes característicos de sus cartas.

La tendencia de Yorck, viva en la comunicación con los problemas y el trabajo diltheyanos, se revela justamente en la posición que toma en punto a la misión de la disciplina fundamental, la psicología analítica. Acerca de la disertación académica de Dilthey. *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894), escribe: "La autognosis como medio primario del conocimiento, el análisis como método primario del conocimiento, se sientan con toda firmeza. Partiendo de aquí, se formulan proposiciones que verifica la propia experiencia. A una resolución crítica, una explicación y con ello una interna refutación de la psicología constructiva y de sus supuestos, no se llega" (*Briefw.* p. 177). "... el prescindir de una resolución crítica=demostración de la procedencia de la psicología en detalle y en desarrollo a fondo, está a mi parecer en relación con el concepto y el puesto que usted señala a la teoría del conocimiento" (p. 177). "La *explicación* de la inaplicabilidad —se sienta y se pone en claro el hecho— la da sólo una teoría del conocimiento. Ésta debe dar cuenta de la adecuación de los métodos científicos, debe fundamentar la metodología, mientras que ahora se toman los métodos a los distintos dominios —no puedo menos de decir que al buen tuntún" (pp. 179 *s.*).

En esta demanda de Yorck —es en el fondo la de una lógica anterior a las ciencias y dirigente de ellas como era la platónica y aristotélica— está encerrada la tarea de poner de manifiesto positiva y radicalmente la diversa estructura categorial del ente que *es* la naturaleza y del ente que *es* la historia (el "ser ahí"). Yorck encuentra que las investigaciones de Dilthey *"no acentúan sufi-*

1 *Briefwechsel*, p. 185.

2 A ello puede renunciarse tanto más cuanto que debemos a G. Misch una exposición de Dilthey concreta y atenta a sus tendencias centrales de la que no puede prescindir ninguna discusión de su obra. *Cf.* W. Dilthey, *Ges. Schriften*, t. V (1924), "Vorbericht", pp. VII-CXVII.

cientemente la diferencia genérica que existe entre lo óntico y lo histórico" (p. 191) [subrayado por el autor]. "En especial se postula como método de las ciencias del espíritu el comparativo. Aquí me separo de usted... La comparación es siempre estética, permanece aferrada a la figura. Windelband atribuye a la historia figuras. El concepto de tipo que tiene la historia es absolutamente interno. Se trata de caracteres, no de figuras. Para aquél es la historia una serie de imágenes, de figuras individuales, exigencia estética. Para el cultivador de la ciencia de la naturaleza sólo queda al lado de la ciencia como una especie de medio humano de aquietamiento el goce estético. El concepto de historia de usted es sin embargo el de una conexión de fuerzas, de unidades de fuerza, a las que la categoría de figura sólo sería aplicable en sentido traslaticio" (p. 193).

Guiado por su seguro instinto para percibir la "diferencia entre lo óntico y lo histórico", reconoce Yorck cuánto se mantiene aún la investigación histórica de tipo tradicional dentro de "notas puramente oculares" (p. 192), que apuntan a lo corporal y la figura.

"Ranke es un gran ocular para quien lo que desapareció no puede convertirse en *realidades*... La idiosincrasia entera de Ranke explica la reducción de la materia de la historia a lo político. Sólo esto es lo dramático" (p. 60). "Las modificaciones que ha traído el curso del tiempo me parecen inesenciales y por eso puedo apreciar las cosas de otra manera. Así, por ejemplo, a la llamada escuela histórica la tengo por una mera corriente secundaria dentro de la misma cuenca y por el simple miembro de una vieja y general antítesis. El nombre tiene algo de engañoso. *Aquella escuela no era en absoluto histórica* [subrayado por el autor]. sino arqueológico-estética en cuanto a la manera de construir, mientras que el gran movimiento dominante era el de la construcción mecánica. Por eso lo que aportó metódicamente fue sólo la adición de un sentimiento de conjunto al método del racionalismo" (pp. 68 *s.*).

"El auténtico filólogo, que tiene de la historia el concepto de una caja de antigüedades. A lo no palpable —a lo que sólo conduce una trasposición psíquica y viva, no llegan esos señores. Son justo en lo más íntimo de su ser como los cultivadores de las ciencias naturales y resultan todavía más escépticos, por la falta del experimento. De todo el chin chin de, por ejemplo, las veces que Platón estuvo en Magna Grecia o Siracusa, hay que permanecer enteramente alejado. No hay en ello nada vivo. Una

manera tan superficial, que he revisado con ojos críticos, acaba en un gran signo de interrogación y resulta una vergüenza enfrentada a las grandes realidades de un Homero, un Platón, un Nuevo Testamento. Todo lo verdaderamente real se convierte en un esquema cuando se lo considera como 'cosa en sí', cuando no se lo 'vive' " (p. 61). "Los 'científicos' están frente a las potencias de la época exactamente lo mismo que la refinadísima sociedad francesa frente al movimiento revolucionario de su tiempo. Aquí como allí, formalismo, culto de la forma. La determinación de relaciones, última palabra de la sabiduría. Semejante dirección intelectual tiene naturalmente su historia todavía no escrita —según pienso. La falta de base del pensar y del creer en semejante pensar —considerada epistemológicamente: una actitud metafísica— es un producto histórico" (p. 39). "Las ondas provocadas por el principio excéntrico que hizo surgir hace más de 400 años una nueva época me parecen haberse extendido y nivelado hasta el extremo, el conocimiento haber progresado hasta la abolición de sí mismo, el hombre estar arrancado de sí mismo hasta el punto de que ya no se ve a sí mismo. El 'hombre moderno', es decir, el hombre desde el Renacimiento, está a punto para que lo entierren" (p. 83). En cambio: "Toda historia verdaderamente viva, y no sólo espejeante de la vida, es crítica" (p. 19). "Pero el conocimiento histórico es en su mejor parte conocimiento de las fuentes ocultas" (p. 109). "Con la historia pasa que lo espectacular y que sorprende no es lo capital. Los nervios son invisibles, como en general es invisible lo esencial. Y así como se dice: 'si fueseis tranquilos seríais fuertes", también es verdad la variante que dice: 'si sois tranquilos, percibiréis, es decir, comprenderéis' " (p. 26). "Y entonces gozaría yo del tranquilo soliloquio y del trato con el espíritu de la historia. El cual no se le presentó a Fausto en su clausura, ni tampoco al maestro Goethe. Ante él no hubieran retrocedido espantados, por grave e impresionante que fuera la aparición. Es, en efecto, fraternal y familiar en otro sentido, más profundo, que aquel en que lo son los moradores del bosque y del campo. El esfuerzo tiene semejanza con la lucha de Jacob, que era una ganancia segura para el luchador. Pero de esto se trata en primer lugar" (p. 133).

La clara visión del carácter fundamental de la historia la "virtualidad", la saca Yorck del conocimiento del carácter del ser del "ser ahí" humano mismo, o sea, justamente no por vía epistemológica o del objeto de la contemplación histórica: "... que todo lo que se da psicofísicamente no *es* (ser="ser ante los ojos"

de la naturaleza. Nota del autor), sino que vive, es el punto germinal de la historicidad. Y una autognosis que no se dirija a un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me encontrará caracterizado históricamente, como la física me conoce caracterizado cósmicamente. Exactamente así como soy naturaleza, soy historia..." (p. 71). Y Yorck, que había traspasado con la mirada todas las falsas "determinaciones de relaciones y relativismos" sin base, no vacila en sacar la última consecuencia de esta visión de la historicidad del "ser ahí". "Mas por otra parte, y dada la interna historicidad de la conciencia de sí, es metodológicamente inadecuado un sistema abstraído de la historia. Lo mismo que la fisiología no puede abstraer de la física, tampoco la filosofía —justamente si es crítica—, de la historicidad. La relación consigo mismo y la historicidad son como la respiración y la presión del aire y —aunque suene hasta cierto punto paradójicamente— la no historización del filosofar me parece bajo el aspecto metódico un resto de metafísica" (p. 69). "Porque filosofar es vivir, por eso —no se espante usted— no hay, en mi opinión, una filosofía de la historia —¡quién pudiera escribirla! Cierto que no tal como hasta aquí se la ha concebido e intentado, contra lo cual se ha explicado usted irrefutablemente. La manera de plantear la cuestión hasta aquí ha sido falsa, más aún, imposible, pero no es la única. Por eso no hay tampoco ningún efectivo filosofar que no sea histórico. La separación de la filosofía sistemática y la exposición histórica es esencialmente inexacta" (p. 251). "El poder hacerse práctica es en rigor la verdadera justificación de toda ciencia. Pero la práctica matemática no es la única. La finalidad práctica de nuestra posición es la pedagógica, en el más amplio y hondo sentido de la palabra. Ésta es el alma de toda verdadera filosofía y la verdad de Platón y Aristóteles" (pp. 42 *s*.). "Sabe usted lo que yo sostengo acerca de la posibilidad de una ética como ciencia. A pesar de ello, siempre puede hacerse algo mejor. ¿Para quién son realmente tales libros? ¡Índices de índices! Lo único digno de nota, el afán de llegar de la física a la ética" (p. 73). "Cuando se concibe la filosofía como una manifestación de la vida, no como la expectoración de un pensamiento sin base, y que parece sin base porque se desvía la mirada de la base de la conciencia, es la tarea tan escasa en resultado como enmarañada y trabajosa en su realización. El estar libre de prejuicios es un supuesto y ya éste difícil de lograr" (p. 250).

Yorck mismo emprendió el camino conducente a distinguir categorialmente lo histórico de lo óntico (ocular) y de elevar

"la vida" al nivel de una comprensión científica adecuada, como resulta claro de las referencias que hace a la especial dificultad de semejantes investigaciones: el modo de pensar mecánico-estético "encuentra expresión verbal más fácilmente que un análisis que vaya más allá de la intuición, lo que se explica por el hecho de que la mayoría de las palabras tienen su origen en lo ocular... Lo que, por lo contrario, penetra hasta el fondo de lo vivo, escapa a una exposición exotérica, de donde el que toda la terminología resulte incomprensible vulgarmente, simbólica e inevitable. De la especial índole del pensar filosófico se sigue lo especial de su expresión verbal" (pp. 70 *s.*). "Pero usted conoce mi gusto por lo paradójico, gusto que justifico con la consideración de que la paradoja es una señal de la verdad, de que la *communis opinio* nunca es ciertamente en la verdad, por ser la sedimentación de generalidades que no pasan de una semicomprensión y que comparadas con la verdad son como el vaho sulfuroso que deja tras de sí el rayo. La verdad no es nunca elemental. La función pedagógica del Estado estaría en deshacer la opinión pública elemental y procurar en el mayor grado posible por medio de la educación la individualidad del ver y el contemplar. Entonces, en lugar de la llamada conciencia pública —esta radical exteriorización—, volverían a ser poderosas las conciencias individuales, es decir, las conciencias" (pp. 249 *s.*).

El interés por comprender la historicidad se encuentra con la tarea de poner de manifiesto la "diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico". Con esto queda fijada la *meta fundamental* de la "filosofía de la vida". Con todo, ha menester el planteamiento del problema de una radicalización *fundamental.* ¿De qué otra manera apresar filosóficamente en conceptos "categoriales" la historicidad en lo que tiene de diferente respecto de lo óntico, que reduciendo así lo "óntico" como lo "histórico" a una *unidad más primitiva* de la posible comparación y diferenciación? Pero esto sólo es posible cuando se llega a ver que: 1. La cuestión de la historicidad es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser del ente histórico; 2. La cuestión de lo óntico es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí" o de lo "ante los ojos" en el más amplio sentido; 3. Lo óntico es sólo *un* sector de los entes. La idea del ser abarca lo "óntico" *y* lo histórico. *Ella* es la que tiene que "diferenciarse genéricamente".

No por azar llama Yorck a los entes no históricos lo *óntico* pura y simplemente. Ello es sólo el reflejo del no quebrantado

señorío de la ontología tradicional, que oriunda de la manera *antigua* de plantear la cuestión del ser, mantiene los problemas ontológicos encadenados dentro de una estrechez fundamental. El problema de la diferencia entre lo óntico y lo histórico sólo puede desarrollarse como problema de una investigación una vez que *se haya asegurado previamente el hilo conductor* aclarando la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general.[1] Claro es, pues, en qué sentido la analítica temporal-existenciaria y preparatoria del "ser ahí" está resuelta a revivir el espíritu del conde Yorck en servicio de la labor de Dilthey.

Capítulo VI

LA TEMPORALIDAD Y LA INTRATEMPORACIALIDAD COMO ORIGEN DEL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO

§ 78. LA INSUFICIENCIA DEL ANTERIOR ANÁLISIS TEMPORAL DEL "SER AHÍ"

En prueba de que la temporalidad constituye el ser del "ser ahí", y de la forma en que lo constituye, se mostró que la historicidad, constitución del ser de la existencia, es "en el fondo" temporalidad. La exégesis del carácter temporal de la historia se llevó a cabo sin tomar en cuenta el "hecho" de que todo gestarse histórico transcurre "en el tiempo". En el curso del análisis temporal-existenciario de la historicidad no se le concedió la palabra a la comprensión cotidiana del "ser ahí", que fácticamente sólo tiene noción de la historia como un gestarse histórico "intratemporacial". Si la analítica existenciaria ha de lograr que el "ser ahí" tomado justamente en su facticidad permita "ver a través" de él ontológicamente, entonces hay que reivindicar *expresamente* los derechos de la interpretación "temporal-óntica" y fáctica de la historia. El tiempo "en que" hacen frente los entes pide un análisis *fundamental,* tanto más indispensablemente cuanto que además de la historia también los procesos naturales están determinados "por el tiempo". Más elemental, sin embargo, que la circunstancia de que en las *ciencias* de la historia y la naturaleza intervenga el "factor tiempo", es el *factum* de que el "ser ahí",

[1] *Cf.* §§ 6 y 7, pp. 30 *ss.*

ya antes de toda indagación temática, "cuenta con el tiempo" y se rige *por él.* Y aquí resulta a su vez decisivo *aquel* "contar" el "ser ahí" "con su tiempo" que precede a todo uso de un útil de medida especialmente destinado a determinar el tiempo. Aquél precede a éste y es lo que hace posible cosa tal como el uso de relojes.

Existiendo fácticamente, "tiene" el "ser ahí" del caso "tiempo" o "no lo tiene". "Se toma tiempo" o "no puede perder tiempo". ¿Por qué se toma el "ser ahí" "tiempo" y por qué puede "perderlo"? ¿De dónde toma el tiempo? ¿Qué relación tiene este tiempo con la temporalidad del "ser ahí"?

La existencia fáctica da cuenta del tiempo sin comprender existenciariamente la temporalidad. La elemental conducta del contar con el tiempo ha menester de que se la aclare antes de que se aborde la cuestión de qué quiere decir que un ente es "en el tiempo". La exégesis de toda conducta del "ser ahí" debe explicarla por el ser del "ser ahí", es decir, por la temporalidad. Se trata de mostrar cómo temporacía el "ser ahí" *en cuanto* temporalidad una conducta que se conduce con el tiempo de *aquel* modo que consiste en dar cuenta de él. La caracterización de la temporalidad hecha hasta aquí no es, por ende, simplemente insuficiente en el sentido de no haberse considerado todas las dimensiones del fenómeno, sino que es fundamentalmente deficiente, por ser inherente a la temporalidad misma lo que se puede llamar un tiempo mundano en el riguroso sentido del concepto temporal-existenciario de mundo. Cómo es ello posible y por qué es necesario es lo que hay que llegar a comprender. Con ello quedará esclarecido el "tiempo" de que se tiene vulgarmente noción, aquel "en que" se ponen delante los entes, y a una la intratemporacialidad de estos entes.

El "ser ahí" cotidiano, que se toma tiempo, se encuentra delante el tiempo "inmediatamente" en lo "a la mano" y lo "ante los ojos" que hace frente dentro del mundo. El tiempo así "experimentado" lo comprende el "ser ahí" dentro del horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo también "ante los ojos" de alguna manera. Cómo y por qué llega el "ser ahí" a desarrollar el concepto vulgar del tiempo pide una explicación por la constitución, temporalmente fundada, del ser del "ser ahí" que se cura del tiempo. El concepto vulgar del tiempo debe su nacimiento a una nivelación del tiempo original. La demostración de este origen del concepto vulgar del tiempo aportará la justificación de la exégesis anteriormente llevada a cabo de la temporalidad como *tiempo original.*

En el desarrollo del concepto vulgar del tiempo se muestra una notable vacilación en punto a si se debe adjudicar al tiempo un carácter "subjetivo" u "objetivo". Allí donde se lo concibe como siendo en sí, se le atribuye sin embargo preferentemente al "alma". Y allí donde tiene carácter de "fenómeno de conciencia" funciona no obstante "objetivamente". En la exégesis que hace del tiempo Hegel son ambas posibilidades objeto de una cierta síntesis. Hegel intenta determinar la conexión entre el "tiempo" y el "espíritu", para hacer comprensible por ella por qué el espíritu, en cuanto historia, "cae en el tiempo". En su *resultado* parece coincidir con Hegel la anterior exégesis, de la temporalidad del "ser ahí" y de la inherencia del tiempo mundano a ésta. Pero como el anterior análisis del tiempo se diferencia radicalmente de Hegel ya desde un principio, y su meta, es decir, la intención ontológico-fundamental, representa una orientación exactamente *opuesta* a la suya, puede una breve exposición de la concepción hegeliana de la relación entre el tiempo y el espíritu servir para ilustrar indirectamente y poner un término provisional a la exégesis ontológico-existenciaria de la temporalidad del "ser ahí", del tiempo mundano y del origen del concepto vulgar del tiempo.

La cuestión de si tiene el tiempo un "ser" y cómo lo tenga, por qué y en qué sentido decimos de él que "es", únicamente puede responderse una vez mostrado hasta qué punto la temporalidad misma hace posible en el conjunto de su temporación toda comprensión del ser y todo hablar de entes. La resultante división del capítulo es la siguiente: la temporalidad del "ser ahí" y el curarse del tiempo (§ 79); el tiempo de que se cura y la intratemporacialidad (§ 80); la intratemporacialidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo (§ 81); ilustración del complejo ontológico-existenciario de la temporalidad, el "ser ahí" y el tiempo mundano por contraste con la manera de concebir Hegel la relación entre el tiempo y el espíritu (§ 82); la analítica temporal-existenciaria del "ser ahí" y la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general (§ 83).

§ 79. La temporalidad del "ser ahí" y el curarse del tiempo

El "ser ahí" existe como un ente al que en su ser *le va* este mismo. Presiéndose esencialmente, se ha proyectado sobre su poder ser *antes* de toda mera y posterior contemplación de sí mis-

mo. En la proyección es desembozado como yecto. Abandonado, yecto, al "mundo", cae en él "curándose de". En cuanto cura, es decir, existiendo en la unidad de la proyección cadentemente yecta, es el ente abierto como "ahí". Siendo con otros, se mantiene en un "estado de interpretado" medio que es articulado en el habla y expresado en el lenguaje. El "ser en el mundo" *se* ha expresado ya siempre, y *en cuanto ser cabe* los entes que hacen frente dentro del mundo, *se* expresa constantemente en el mismo "decir algo a" y "decir algo de" aquello de que se cura. El "curarse de" comprensor en el sentido del "ver en torno" se funda en la temporalidad, en la temporalidad en el modo del presentar reteniendo y estando a la expectativa. Como calcular, planear, tomar providencias y precauciones "curándose de", dice siempre ya, lo mismo si es fónicamente perceptible que si no: *"luego"* —debe suceder tal cosa, *"antes"* —despacharse tal otra, *"ahora"* —intentarse de nuevo aquella que *"entonces"* falló, pasando la ocasión.

En el "luego" se expresa el "curarse de" estando a la expectativa, reteniendo en el "entonces" y presentando en el "ahora". En el "luego" entra, por lo regular tácitamente, el "ahora aún no", es decir, aquél es expresado en el presentar reteniendo u olvidando y estando a la expectativa. El "entonces" entraña el "ahora ya no". Con él se expresa el retener como presentar estando a la expectativa. El "luego" y el "entonces" son comprendidos mirando simultáneamente a un "ahora", es decir, el presentar tiene un peso peculiar. Sin duda que este último siempre se temporacía en su unidad con la expectación y el retener, aun cuando éstos sean modificados en el olvidar que no está a la expectativa, modo en que la temporalidad se sume en el presente, que presentando preferentemente dice "ahora, ahora". A aquello de que el "curarse de" está a la expectativa como inmediato se lo expresa en el "dentro de un instante", a aquello de que se dispuso o que se perdió inmediatamente en el "hace un instante". El horizonte del retener que se expresa en el "entonces" es el *"anteriormente"*, el de los "luegos" el *"posteriormente"* ("venideramente), el de los "ahoras" el *"hoy"*.

Pero todo "luego" es *en cuanto tal* un "luego, cuando...", todo "entonces" un "entonces, cuando...", todo "ahora" un "ahora, que...". Llamamos a esta estructura relacional de los "ahoras", "entonces" y "luegos", aparentemente comprensible de suyo, la "fechabilidad". Por ahora hay que prescindir completamente de si el "fechar" se lleva a cabo fácticamente en referencia a una

"fecha" de calendario. Aun sin tales fechas, son los "ahoras", "luegos" y "entonces" fechados más o menos precisamente. El que falte la precisión al fechar no quiere decir que falte o sea accidental la estructura de la fechabilidad.

¿Qué es aquello a que es esencialmente inherente tal fechabilidad y en qué se funda ésta? Pero ¿cabe hacer una pregunta más superflua que ésta? Con el "ahora, que..." mentamos "evidentemente" un "punto del tiempo". El "ahora" es tiempo. Indiscutiblemente comprendemos el "ahora — que", el "luego — cuando", el "entonces — cuando". En cierto modo, también que tienen relación con "el tiempo". El que semejantes expresiones mienten el "tiempo" mismo, cómo sea ello posible y qué signifique "tiempo", nada de esto se concibe ya con la simple comprensión "natural" del "ahora", etc. Más aún, ¿es realmente comprensible de suyo que "comprendamos sin más" y expresemos "naturalmente" esto que llamamos "ahoras", "luegos" y "entonces"? ¿De dónde tomamos, pues, estos "ahora — que..."? ¿Hemos encontrado semejante cosa entre los entes intramundanos, entre lo "ante los ojos"? Patentemente no. ¿Se ha ni siquiera encontrado? ¿Nos hemos propuesto jamás buscarla y fijarla? "En todo tiempo" disponemos de ella, sin haberla tomado jamás expresamente, y constantemente hacemos uso de ella, si bien no siempre en una fonación. La más trivial expresión del habla cotidiana, por ejemplo, "hace frío", mienta simultáneamente un "ahora, que...". ¿Por qué el "ser ahí", al decir algo de aquello de que se cura, da simultánea expresión, si bien por lo regular sin fonación, a un "ahora, que...", "luego, cuando...", "entonces, cuando..."? Porque el decir, interpretando, algo de... se expresa simultáneamente *a sí mismo,* es decir, el *ser,* comprendiendo en el "ver en torno", *cabe* lo "a la mano", que permite que esto haga frente descubriéndose, y porque este "decir algo a" y "decir algo de" que se interpreta simultáneamente *a sí mismo* se funda en un *presentar* y sólo es posible bajo la forma de éste.[1]

El presentar reteniendo y estando a la expectativa se interpreta *a sí mismo.* Y esto a su vez sólo es posible porque —patente extáticamente en sí mismo— es abierto en cada caso para sí mismo y articulable en la interpretación del habla que comprende. *Por constituir horizontal-extáticamente la temporalidad el "estado de iluminado" del "ahí", es por lo que es ella originalmente interpretable ya siempre en el "ahí", con lo que se tiene noción de ella.* El presentar que se interpreta a sí mismo, es decir, lo inter-

[1] *Cf.* § 33, pp. 172 *ss.*

pretado que se expresa en el "ahora", es lo que llamamos "tiempo". En ello se da a conocer simplemente que de la temporalidad cabe tener noción en cuanto extáticamente patente, más aún, inmediata y regularmente sólo se tiene noción de ella en este "estado de interpretada" al "curarse de". La "inmediata" posibilidad de comprender el tiempo y tener noción de él no excluye, empero, que permanezcan desconocidos y sin conceptuar así la temporalidad original en cuanto tal, como el origen del tiempo expresado, origen que se temporacía en esta temporalidad.

La esencial inherencia de la estructura de la fechabilidad a lo interpretado con el "ahora", el "luego" y el "entonces", resulta la prueba más elemental del proceder lo interpretado de la temporalidad que se interpreta a sí misma. Al decir "ahora", comprendemos siempre también ya, sin decirlo simultáneamente, un "—*que* tal o cual cosa". ¿Por qué así? Porque el "ahora" interpreta un *presentar entes.* En el "ahora, que..." está implícito el carácter *extático* del presente. La *fechabilidad* de los "ahoras", "luegos" y "entonces" es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad y *por tanto* esencial al tiempo expresado mismo. La estructura de la fechabilidad de los "ahoras", "luegos" y "entonces" es la prueba de que ellos, *nacidos del tronco de la temporalidad, son ellos mismos tiempo.* El expresar, interpretando, los "ahoras", "luegos" y "entonces" es la más original *indicación del tiempo.* Y porque en la unidad *extática* de la temporalidad, que en la fechabilidad se comprende atemáticamente y por tanto sin que se tenga noción de ella, es en cada caso ya el "ser ahí" abierto para sí mismo en cuanto "ser en el mundo", y a una con esto son descubiertos los entes intramundanos, tiene en cada caso también ya el tiempo interpretado una fecha fijada por los entes que hacen frente en el "estado de abierto" del "ahí": ahora, que — la puerta está dando golpes; ahora, que — me falta el libro, etc.

Sobre la base del mismo originarse en la temporalidad *extática,* tienen también los horizontes correspondientes a los "ahoras", "luegos" y "entonces" el carácter de la fechabilidad como "hoy, que...", "posteriormente, cuando..." y "anteriormente, cuando...".

Cuando el estar a la expectativa, comprendiéndose a sí mismo, se interpreta en el "luego", y al hacerlo y en cuanto presentar, comprende aquello de que está a la expectativa por su "ahora", en la "indicación" del "luego" está implícito ya el "y ahora aún no". El estar a la expectativa presentando comprende el "hasta

entonces". El interpretar articula este "hasta entonces" —a saber, el "tener tiempo", como el "entre tanto", que tiene igualmente su fechabilidad. Ésta encuentra su expresión en el "mientras...". El "curarse de" puede articular, en un repetido estar a la expectativa, el "mientras" mismo mediante nuevas indicaciones de "luegos". El "hasta entonces" resulta dividido por cierto número de "desde — hasta", pero que son desde un principio "abrazados" en la proyección expectante del primer "luego". Con el comprender, presentando y estando a la expectativa, el "mientras", resulta articulado el "durar mientras". Este durar es a su vez el tiempo patente en el interpretarse *a sí misma* la temporalidad, tiempo que así resulta en todos los casos comprendido atemáticamente en el "curarse de" como "distendido" "espacio de tiempo". El presentar reteniendo y estando a la expectativa sólo "explica" en la interpretación el "mientras" como *distendido* porque al hacerlo es abierto *para sí mismo* como la *prolongación* extática de la temporalidad histórica, si bien no conocido como tal. Pero aquí se muestra una nueva peculiaridad del tiempo "indicado". No sólo el "mientras" es distendido, sino que todo "ahora", "luego", "entonces" tiene en cada caso con la estructura de la fechabilidad una distensión de variable amplitud; "ahora": en esta pausa, a la comida, por la tarde, durante el verano; "luego": al desayuno, en la subida a la montaña, etc.

El "curarse de" presentando, reteniendo y estando a la expectativa "se da" de una u otra forma tiempo y se indica éste "curándose de", aun sin ninguna determinación del tiempo y antes de toda determinación de éste que específicamente "cuente". El tiempo se fecha aquí, en el modo del caso del darse tiempo "curándose de", por aquello de que en cada caso justamente se cura en el mundo circundante, por lo abierto en el comprender encontrándose, o por lo que uno va haciendo "a lo largo del día". En el grado en que el "ser ahí" se absorbe, estando a la expectativa, en aquello de que se cura y, no estando a la expectativa de sí mismo, se olvida a sí mismo, resulta también su tiempo, el que él se "da", *encubierto* por este modo del "darse". Justo en el "ir viviendo" del cotidiano "curarse de" nunca se comprende el "ser ahí" como corriendo a lo largo de una secuencia continuamente duradera de puros "ahoras". El tiempo que se da el "ser ahí" tiene agujeros, por decirlo así, en razón de este encubrimiento. A menudo ya no integramos un "día" cuando volvemos sobre el tiempo "consumido". Esta falta de integridad del tiempo agujereado no es, sin embargo, una fragmentación, sino un modo

de la temporalidad abierta en cada caso ya y extáticamente *prolongada.* El modo en que "transcurre" el tiempo "dado" y la forma en que el "curarse de" se lo indica más o menos expresamente, sólo toleran explanarse fenoménicamente de una manera adecuada cuando, por un lado, se mantiene alejada la "representación" teorética de un flujo continuo de ahoras y, por otro lado, se advierte que los modos posibles de darse el "ser ahí" tiempo están determinados primariamente por *la forma en que "tiene" tiempo de acuerdo con la existencia del caso.*

Anteriormente se caracterizó el existir propio e impropio bajo el punto de vista de los modos de la temporación de la temporalidad en que se funda. Según ello se temporacía el "estado de no resuelta" de la existencia impropia en el modo de un presentar olvidando y no estando a la expectativa. El no-resuelto se comprende por los acontecimientos y a-caecimientos inmediatos que hacen frente y se agolpan cambiantemente en semejante presentar. Perdiéndo*se* con los muchos quehaceres en aquello de que se cura, *pierde* en esto el no-resuelto *su tiempo.* De donde el característico hablar de "no tener tiempo". Así como el que existe impropiamente pierde constantemente tiempo y nunca lo "tiene", resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el "estado de resuelta" no pierde tiempo nunca, sino que "siempre tiene tiempo". Pues la temporalidad del "estado de resuelto" tiene, en lo que se refiere a su presente, el carácter de la "mirada", cuyo presentar la situación, que es el presentar propio, no tiene él mismo la dirección, sino que es *tenido* en el advenir que va siendo sido. La existencia de la mirada se temporacía como prolongación total del destino individual, en el sentido de la "constancia" histórica, y propia, del "mismo". La existencia temporal de esta forma tiene "constantemente" tiempo *para* lo que la situación pide de ella. Pero el "estado de resuelto" abre el "ahí", de esta forma, sólo como situación. De donde al resuelto nunca pueda lo abierto hacerle frente de tal manera que, no-resuelto, pueda perder su tiempo en ello.

El "ser ahí" fácticamente yecto sólo puede "tomarse" tiempo y perderlo, porque en cuanto temporalidad extáticamente prolongada le es concedido con el "estado de abierto" del "ahí", estado fundado en tal temporalidad, un "tiempo".

En cuanto abierto, existe fácticamente el "ser ahí" en el modo del "ser con" otros. Se mantiene en una comprensibilidad pública y media. Los "ahora, que...", "luego, cuando...", interpretados y expresados en el cotidiano "ser uno con otro", resultan

fundamentalmente comprendidos, si bien sólo son fechados inequívocamente dentro de ciertos límites. En el "inmediato" "ser uno con otro" pueden varios "juntamente" decir "ahora", fechando cada uno diversamente el "ahora" dicho: ahora, que acaece esto o aquello. El "ahora" expresado es dicho por cada uno en la publicidad del "ser uno con otro en el mundo". El tiempo interpretado y expresado del "ser ahí" del caso es, por ende, en cuanto tal y sobre la base del extático "ser en el mundo" del "ser ahí", en cada caso ya también "hecho público". En tanto, pues, que el cotidiano "curarse de" se comprende desde el "mundo" de que se cura, *no* tiene noción del "tiempo" que se toma *como suyo,* sino que, "curándose de", *utiliza* el tiempo que "hay", con que cuenta *uno.* Pero la publicidad del "tiempo" es tanto más pronunciada, cuanto más el "ser ahí" fáctico *se cura expresamente del tiempo,* dando específicamente cuenta de él.

§ 80. El tiempo de que se cura y la intratemporacialidad

Provisionalmente se trataba tan sólo de comprender cómo el "ser ahí" fundado en la temporalidad se cura, existiendo, del tiempo, y cómo éste se hace público, en el "curarse de" interpretando, para el "ser en el mundo". Por el momento quedó, pues, completamente indeterminado en qué sentido el tiempo público y expresado *es,* si es que puede decirse de él que *"es".* Antes de toda decisión acerca de si el tiempo público es "sólo subjetivo", o bien "objetivamente real", o ninguna de las dos cosas, tiene que determinarse con más rigor el carácter fenoménico del tiempo público.

El "hacerse público" del tiempo no se gesta tardía y ocasionalmente, antes bien, porque el "ser ahí", en cuanto temporal-extático, *es* abierto en cada caso ya, y porque a la existencia es inherente la interpretación que comprende, en el "curarse de" se ha hecho público también ya el tiempo. Uno se rige *por él,* de tal manera que no puede menos de ser susceptible de que lo encuentre delante en alguna forma todo el mundo.

Si bien el curarse del tiempo puede llevarse a cabo en el modo antes caracterizado, del fecharlo por los acontecimientos del mundo circundante, ello se gesta en el fondo ya siempre dentro del horizonte de un curarse del tiempo del que tenemos noción como un *contar el tiempo* por medio de los astros y del calendario. Este contar el tiempo no es accidental, sino que tiene su fundamento ontológico-existenciariamente necesario en la constitución

básica del "ser ahí", en la cura. Por existir esencialmente el "ser ahí", en cuanto yecto, cayendo, interpreta su tiempo, curándose de él, en el modo de un contar el tiempo. *En este modo* se temporacía el "hacerse público" "propio" *del tiempo,* de tal manera que hay que decir que *el "estado de yecto" del "ser ahí" es el fundamento de que "se dé" públicamente un tiempo.* Para asegurar la comprensibilidad posible al poner de manifiesto que el tiempo público tiene su origen en la temporalidad fáctica, teníamos que caracterizar previamente y en general el tiempo interpretado dentro de la temporalidad del "curarse de", aunque sólo fuera para poner en claro que la esencia del curarse del tiempo *no* estriba en el empleo de números en el fechar. Lo decisivo del *contar* el tiempo, bajo el punto de vista ontológico-existenciario, tampoco debe verse, por ende, en la cuantificación del tiempo, sino que tiene que concebirse más originalmente o partiendo de la temporalidad del "ser ahí" que cuenta con el tiempo.

El "tiempo público" se manifiesta como *aquel* tiempo "en que" hace frente lo "a la mano" y "ante los ojos" dentro del mundo. Esto requiere llamar "intratemporaciales" a estos entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". La exégesis de la "intratemporacialidad" proporciona una visión más original de la esencia del "tiempo público" y hace posible al par el acotar su "ser".

El ser del "ser ahí" es la cura. Este ente existe, en cuanto yecto, cayendo. Abandonado al "mundo" descubierto con su "ahí" fáctico y referido a él en el curarse de él, es el "ser ahí" expectante de su "poder ser en el mundo", de tal forma que "cuenta" *con* aquello y *sobre* aquello con lo que por mor de este "poder ser" tiene una *conformidad* al cabo señalada. El cotidiano "ser en el mundo" *"viendo* en torno" ha menester de la *posibilidad de ver,* es decir, de la claridad, para poder "andar en torno", curándose de ello, con lo "a la mano" dentro de lo "ante los ojos". Con el fáctico "estado de abierto" de su mundo es descubierta para el "ser ahí" la naturaleza. En su "estado de yecto" es el "ser ahí" entregado a la alternación del día y la noche. Aquél da con su claridad el posible ver, ésta lo quita.

Expectante, en el "curarse de" "viendo en torno", de la posibilidad de ver, se da el "ser ahí", comprendiéndose por la tarea del día, y con el "luego, cuando sea de día", su tiempo. El "luego" de que se cura resulta fechado por aquello que está en una inmediata conexión de conformidad, dentro del mundo circundante, con la llegada de la claridad: la salida del Sol. Luego, cuando sal-

ga, es *tiempo de...* El "ser ahí" fecha, según esto, el tiempo que tiene que tomarse por aquello que dentro del horizonte del "estado de abandono" al mundo hace frente dentro de éste como algo con lo que el "ser ahí", para "poder ser en el mundo viendo en torno", tiene una señalada conformidad. El "curarse de" hace uso del "ser a la mano" del Sol, que dispensa luz y calor. El Sol es lo que fecha el tiempo interpretado en el "curarse de". De este fechar brota la medida "más natural" del tiempo, el día. Y por ser finita la temporalidad del "ser ahí" que tiene que tomarse su tiempo, son los días de éste también ya contados. El "mientras sea de día" da al estar a la expectativa, curándose de, la posibilidad de determinar, curando previamente de él, el "luego" de aquello de que hay que curarse, es decir, la posibilidad de dividir el día. La división se lleva a cabo de nuevo con respecto a aquello que fecha el tiempo: el Sol peregrinante. Lo mismo que la salida, son la puesta y el mediodía señalados "sitios" que ocupa el astro. De su paso regularmente retornante da cuenta el "ser ahí" yecto en el mundo y que temporaciando se da tiempo. El gestarse histórico del "ser ahí" es, sobre la base de la interpretación del tiempo que fecha y que se halla trazada por anticipado en el "estado de yecto en el ahí", un gestarse "día a día".

Este fechar, que se lleva a cabo partiendo del astro que dispensa luz y calor y de sus señalados "sitios" en el cielo, es una indicación del tiempo que en el "ser uno con otro" "bajo el mismo cielo" puede llevar a cabo "todo el mundo" en todo tiempo y de igual modo; dentro de ciertos límites, inmediatamente de un modo concordante. Lo que fecha es a la disposición en el mundo circundante y sin embargo no es limitado al mundo de útiles de que se cura en cada caso. En este mundo es, antes bien, descubierta simultáneamente ya siempre la naturaleza circunmundana y el mundo circundante público.[1] Con este fechar público, en que se indica su tiempo todo el mundo, puede al par "contar" todo el mundo; tal fechar usa una *medida* de que cabe disponer públicamente. Tal fechar cuenta con el tiempo en el sentido de una *medición del tiempo,* que por lo mismo ha menester de un medidor del tiempo, es decir, de un reloj. Esto implica lo siguiente: *con la temporalidad del "ser ahí" yecto, abandonado al "mundo" y que se da tiempo, es también ya descubierto lo que se dice un "reloj", esto es, algo "a la mano" que en su retorno regular se ha ha hecho accesible en el presentar estando a la expectativa.* El yecto ser cabe lo a la mano se funda en la temporalidad Ésta es el fun-

[1] *Cf.* § 15, pp. 80 *ss.*

damento del reloj. En cuanto condición de posibilidad de la necesidad fáctica del reloj, es la temporalidad condición al par de la posibilidad de que el reloj se descubra; pues sólo el presentar, reteniendo y estando a la expectativa, el curso del Sol que hace frente con el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos, hace posible y requiere al par, en cuanto que se interpreta a sí mismo, el fechar por lo "a la mano" públicamente en el mundo circundante.

El reloj "natural" descubierto en cada caso ya con el fáctico "estado de yecto" del "ser ahí" fundado en la temporalidad, es lo que motiva y al par hace posible la producción y el uso de relojes aún más manejables, de tal forma que estos relojes "artificiales" tienen que "ponerse" por el "natural", si es que por su parte han de hacer accesible el tiempo descubierto primariamente en el reloj natural.

Antes de que procedamos a señalar los principales rasgos del desarrollo del contar el tiempo y del usar relojes bajo el punto de vista de su sentido ontológico-existenciario, debe caracterizarse más completamente el tiempo de que se cura en la medición del tiempo. Si la medición del tiempo es lo que hace público "propiamente" el tiempo de que se cura, es necesario que al perseguir cómo en semejante fechar "contando" se muestra lo fechado sea accesible sin embozo alguno el fenómeno del tiempo público.

El fechar el "luego" que se interpreta en el estar a la expectativa "curándose de" encierra en sí esto: luego, cuando sea de día, es *tiempo de* ejecutar la tarea del día. El tiempo interpretado en el "curarse de" es comprendido en cada caso ya como tiempo de... El "ahora, que esto o lo otro" de cada caso es en cuanto *tal* en cada caso *apropiado* o *inapropiado*. El "ahora" —y lo mismo todo modo del tiempo interpretado— no es sólo un "ahora, que...", sino que en cuanto es algo esencialmente fechado, es al par algo esencialmente determinado por la estructura del ser apropiado o inapropiado. El tiempo interpretado tiene de suyo el carácter de "tiempo de..." o de "no tiempo para...". El presentar, reteniendo y estando a la expectativa, del "curarse de", comprende el tiempo en una referencia a un "para", que por su parte es últimamente fijado a un "por mor" del "poder ser" del "ser ahí". El tiempo hecho público hace patente con esta referencia del "para" *aquella estructura* con la que hicimos conocimiento anteriormente[1] como *significatividad*. Ésta consti-

[1] *Cf.* § 18, pp. 97 *ss.* y § 69 c, pp. 394 *ss.*

tuye la mundanidad del mundo. El tiempo hecho público tiene, en cuanto tiempo de. . . , esencialmente carácter mundano. De aquí que llamemos al tiempo que se hace público en la temporación de la temporalidad el "tiempo mundano". Y esto no porque sea "ante los ojos" como un ente *intramundano,* lo que no puede ser nunca, sino porque es inherente *al mundo* en el sentido de la exégesis ontológico-existenciaria. Cómo las referencias esenciales de la estructura del mundo, por ejemplo, el "para", se relacionan con el tiempo público, por ejemplo, el "luego, cuando", sobre la base de la constitución horizontal-extática de la temporalidad, es necesario que se muestre en lo que sigue. En todo caso, únicamente ahora es posible caracterizar por completo la estructura del tiempo de que se cura: es un tiempo fechable, distendido, público e inherente, en cuanto así estructurado, al mundo mismo. Todo "ahora", por ejemplo, expresado cotidiana y naturalmente, tiene esta estructura y es en cuanto tal, si bien atemática y preconceptualmente, comprendido en el darse tiempo, "curándose de", el "ser ahí".

En el "estado de abierto", inherente al "ser ahí" existente cayendo y yecto, del reloj natural, hay al par un señalado *hacer público* el tiempo de que se cura que lleva a cabo en cada caso ya el "ser ahí" fáctico, y que se intensifica y consolida todavía en el perfeccionamiento del contar el tiempo y en el refinamiento del usar relojes. Aquí no va a exponerse historiográficamente la evolución histórica del contar el tiempo y del usar relojes en sus variantes posibles, antes bien va a preguntarse ontológico-existenciariamente: ¿qué modo de la temporación de la temporalidad del "ser ahí" se hace patente en la *dirección* tomada por el desarrollo del contar el tiempo y el usar relojes? Con la respuesta a esta pregunta no puede menos de brotar una comprensión más original de que la *medición del tiempo,* es decir, al par el hacer expresamente público el tiempo de que se cura, se funda *en la temporalidad* del "ser ahí", o más concretamente, en una temporación perfectamente determinada de la misma.

Si comparamos el "ser ahí" "primitivo", que dimos por base al análisis del "natural" contar el tiempo, con el "progresivo", se ve que para éste ya no posee el día y la presencia de la luz del Sol una función privilegiada, porque este "ser ahí" tiene el "privilegio" de poder hacer también de la noche día. Igualmente, tampoco ha menester ya, para fijar el tiempo, de un directo y expreso mirar al Sol y su posición. La fabricación y el uso de un peculiar útil para medir permite leer directamente el tiempo en el

reloj producido especialmente para ello. El "¿qué hora es?" es el "¿qué tiempo es?". Si bien ello puede permanecer oculto para la lectura del tiempo en el caso, también el uso del útil llamado reloj se funda en la temporalidad del "ser ahí", que con el "estado de abierto" del "ahí" es lo que hace posible todo fechar el tiempo de que se cura, por la razón de que el reloj en el sentido del hacer posible un contar públicamente el tiempo tiene que regularse por el reloj "natural". La comprensión del reloj *natural* que se desarrolla a compás del progresivo descubrimiento de la *naturaleza,* da indicaciones sobre nuevas posibilidades de una medición del tiempo relativamente independiente del día y de la observación expresa del cielo en el caso.

Pero en cierto modo se hace ya también el "ser ahí" "primitivo" independiente de una lectura directa del tiempo en el cielo, al dejar de fijar la posición del Sol en el cielo, para medir la sombra que arroja un ente del que cabe disponer en todo tiempo. Esto puede suceder ante todo en la forma más simple, la del "reloj de los labradores" de la Antigüedad. En la sombra que acompaña contantemente a todo el mundo hace frente el Sol en su cambiante presencia en los diversos sitios. Las longitudes de la sombra, diversas a lo largo del día, pueden medirse a pasos "en todo tiempo". Aunque las longitudes de los cuerpos y pies de los individuos son diversas, permanece constante dentro de ciertos límites de exactitud la *proporción* entre las de los unos y las de los otros. La determinación pública del tiempo en las citas del "curarse de" toma, por ejemplo, esta forma: "cuando la sombra tenga tantos pies de largo, nos encontraremos allí". En este proceder, del "ser uno con otro" dentro de los estrechos límites de un inmediato mundo circundante, se da por supuesta tácitamente la igualdad de la altura del polo del "lugar" en que se lleva a cabo el medir a pasos la sombra. Este reloj ni siquiera necesita el "ser ahí" llevarlo consigo; él mismo lo es en cierto modo.

El público reloj de sol, en que una raya de sombra se mueve en oposición al curso del Sol sobre un trayecto numerado, no ha menester de mayor descripción. Pero ¿por qué encontramos en tal caso en el lugar ocupado por la sombra sobre la superficie numerada tal cosa como el tiempo? Ni la sombra, ni el trayecto dividido es el tiempo mismo, ni tampoco la relación espacial entre ambos. ¿Dónde es, pues, el tiempo que leemos de tal forma en el "reloj de sol", pero también directamente en todo reloj de bolsillo?

¿Qué significa leer el tiempo? "Ver el reloj" no puede, en

efecto, querer decir sólo esto: contemplar el útil "a la mano" y su alteración, siguiendo las posiciones de la manecilla. Fijando en el uso del reloj la hora que es, *decimos*, lo mismo si es expresamente que si no: *ahora* es tal o cual hora, *ahora* es tiempo de. . . , o bien, hay aún tiempo. . . , a saber, *ahora*, hasta. . . El ver el reloj se funda en, y se dirige por, un tomarse tiempo. Lo que se reveló ya en el más elemental contar el tiempo se hace más claro: el regirse *por el tiempo* viendo el reloj es esencialmente un *decir "ahora"*. Es algo tan "comprensible de suyo", que no nos fijamos en absoluto en ello, ni menos sabemos expresamente de que al hacerlo el ahora es en cada caso ya comprendido e *interpretado* en su plena consistencia estructural de la fechabilidad, la distensividad, la publicidad y la mundanidad.

Pero el decir "ahora" es un articular con el habla un *presentar* que se temporacía en su unidad con un estar a la expectativa reteniendo. El fechar que se lleva a cabo en el uso del reloj se revela como señalado presentar algo "ante los ojos". El fechar no hace simplemente referencia a algo "ante los ojos", sino que el mismo hacer referencia tiene el carácter del *medir*. Sin duda puede leerse directamente el número de la medida. Ello implica, empero, el comprender que el patrón de medida está contenido en un trecho mensurable, es decir, un determinar la frecuencia de la *presencia* del patrón en el trecho. El medir se constituye temporalmente en el presentar el patrón de medida presente en el trecho presente. La inalterabilidad implícita en la idea de un patrón de medida quiere decir que éste tiene que ser "ante los ojos" en su constancia en todo tiempo y para todo el mundo. El fechar *midiendo* el tiempo de que se cura interpreta éste en el presentante mirar a algo "ante los ojos" que como patrón de medida y como medido sólo resulta accesible en un señalado presentar. Por tener en el fechar midiendo una especial primacía el presentar lo presente, es por lo que la lectura métrica del tiempo en el reloj se expresa también en un señalado sentido con el ahora. En la *medición del tiempo* se lleva a cabo, por ende, un *hacerlo público* con arreglo al cual el tiempo hace frente en cada caso y en todo tiempo para todo el mundo como un "ahora y ahora y ahora". Este tiempo "universalmente" accesible en los relojes resulta así encontrado delante como, cabe decir, una *multiplicidad de ahoras "ante los ojos"*, sin que la medición del tiempo sea dirigida temáticamente al tiempo en cuanto tal.

El que la temporalidad del fáctico "ser en el mundo" sea lo que haga originalmente posible que se "abra" el espacio, y el que

el espacial "ser ahí" se haya señalado en cada caso un "aquí" de su forma de "ser ahí" partiendo de un "ahí" descubierto, es la razón de que el tiempo de que se cura en la temporalidad del "ser ahí" sea ligado en cada caso, por lo que respecta a su fechabilidad, a un lugar del "ser ahí". No es el tiempo lo que se vincula a un lugar, sino que es la temporalidad lo que es la condición de posibilidad de que el fechar pueda ligarse a lo local-espacial, de tal suerte que esto es ob-ligatorio como medida para todo el mundo El tiempo ni siquiera resulta acoplado con el espacio, sino que el "espacio" presuntamente acoplable con el tiempo hace frente tan sólo sobre la base de la temporalidad que se cura del último. Con arreglo al fundarse el reloj y el contar el tiempo en la *temporalidad* del "ser ahí" que constituye a este ente en histórico, cabe mostrar hasta qué punto el uso del reloj es él mismo ontológicamente histórico y todo reloj en cuanto tal "tiene una historia".[1]

El tiempo hecho público en la medición del mismo no se convierte en manera alguna en espacio por obra del fecharlo mediante relaciones métricas espaciales. Tampoco hay que buscar lo esencial de la *medición* del tiempo bajo el punto de vista ontológico-existenciario en la circunstancia de que el "tiempo" fechado se determine numéricamente por medio de trechos del *espacio* y del cambio de *lugar* de una cosa espacial. Lo ontológicamente decisivo reside, antes bien, en la específica *presentación* que hace posible la medición. El fechar por medio de lo *espacialmente* "ante los ojos" está tan lejos de ser una espacialización del tiempo, que esta presunta espacialización no significa sino un presentar un ente presente realmente "ante los ojos" en todo ahora para todos. En la medición del tiempo que dice "ahora" por esencial necesidad se olvida por la obtención de la medida lo medido en cuanto tal, cabe decir; de tal suerte que fuera del trecho y del número no se encuentra nada más.

Cuanto menos ha de perder tiempo el "ser ahí" que se cura de él, tanto más "precioso" se vuelve; y tanto más *manejable* tiene que ser el reloj. No sólo debe poder indicarse "más exactamente"

[1] No es cosa de entrar aquí en el problema de la *medición* del tiempo según la teoría de la relatividad. El aclarar los fundamentos ontológicos de esta medición supone haber aclarado el tiempo mundano y la intratemporacialidad partiendo de la temporalidad del "ser ahí" e igualmente haber dilucidado la constitución temporal-existenciaria del descubrimiento de la naturaleza y del sentido temporal de la medición en general. Una axiomática de la técnica física de medir *pisa* sobre estas investigaciones y nunca puede por su parte desarrollar el problema del tiempo en cuanto tal.

el tiempo, sino que el mismo determinar el tiempo debe requerir el menos tiempo posible y con todo ser al par concordante con las indicaciones de tiempo de los otros.

Provisionalmente sólo se trataba de mostrar en general la "conexión" del uso del reloj con la temporalidad que se toma tiempo. Así como el análisis concreto del desarrollo del contar el tiempo por medio de los astros entra en la exégesis ontológico-existenciaria del descubrimiento de la naturaleza, así también el fundamento de la "cronología" historiográfica por medio del calendario sólo queda en franquía dentro del círculo de problemas del análisis existenciario del conocimiento historiográfico.[1]

La medición del tiempo lleva a cabo un pronunciado hacer público el tiempo, de tal suerte que únicamente por este camino se llega a tener noción de aquello que llamamos comúnmente "el tiempo". En el "curarse de" se adjudica a cada cosa "su tiempo". La cosa lo "tiene" y sólo puede "tenerlo", como todo ente intramundano, por ser "en el tiempo". El tiempo "dentro del cual" hacen frente los entes intramundanos es el que conocemos como el tiempo mundano. Éste tiene, en razón de la constitución horizontal-extática de la temporalidad a la que pertenece, *la misma* trascendencia que el mundo. Con el "estado de abierto" del mundo es hecho público el tiempo mundano, de tal suerte que todo ser cabe los entes *intramundanos* "curándose de" temporalmente comprende con el "ver en torno" estos entes como haciendo frente "en el tiempo".

El tiempo "en que" se mueve y reposa lo "ante los ojos" *no* es *"objetivo"*, si con este término se mienta el "ser ante los ojos

1 Como un primer ensayo de exégesis del tiempo cronológico y del "número histórico", *cf.* la lección de habilitación del autor como profesor en Friburgo (semestre de verano de 1915): "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft". Publicada en la *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, t. 161 (1916), pp. 173 *ss.* Las relaciones entre el número histórico, el tiempo mundano astronómicamente calculado y la temporalidad e historicidad del "ser ahí" han menester de una investigación que vaya más allá. — *Cf.*, además, G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit.* "Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft", Nr. 12, 1916.—Las dos obras fundamentales sobre el desarrollo de la cronología historiográfica son: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum* 1583 y Dionysius Petavius S. I., *Opus de doctrina temporum* 1627. — Sobre el contar el tiempo en la Antigüedad, *cf.* G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben* 1888. *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter* 1888. — H. Diels, *Antike Technik*, 2ª ed., 1920, pp. 155-232 *ss.* "Die antike Uhr." — Sobre la cronología moderna trata Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897.

en sí" de los entes que hacen frente dentro del mundo. Pero *tampoco* es el tiempo *"subjetivo"*, si por este término comprendemos el "ser ante los ojos" y venir a estar delante en un "sujeto". *El tiempo mundano es más "objetivo" que todo posible objeto, porque, como condición de posibilidad de los entes intramundanos, resulta "objetivado" horizontal-extáticamente en cada caso ya con el "estado de abierto" del mundo.* El tiempo mundano es, por ende y contra la opinión de Kant, algo que se encuentra delante en lo físico *tan inmediatamente* como en lo psíquico, ya no allí únicamente por el intermedio de esto último. Inmediatamente se muestra "el tiempo" justo en el cielo, es decir, allí donde uno lo encuentra delante en el natural regirse *por él,* hasta el punto de identificarse "el tiempo" con el cielo.

Pero el tiempo mundano es también más "subjetivo" que todo posible sujeto, porque, dado el sentido bien comprendido de la cura como el ser del "mismo" fácticamente existente, contribuye a hacer radicalmente posible este ser. "El tiempo" no es "ante los ojos" ni en el "sujeto", ni en el "objeto", ni "dentro", ni "fuera", y "es" *anterior* a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición misma de la posibilidad de este "anterior". ¿Tiene en general un "ser"? Y si no, ¿es un fantasma o "es" más que todo posible ente? La investigación que avance en la dirección de semejantes preguntas tropezará con el mismo "límite" que se alzó ya frente a la discusión provisional de la relación entre la verdad y el ser.[1] Como quiera que se respondan en lo que sigue estas preguntas, o incluso como quiera que se las haga originalmente. ante todo se trata de comprender que la temporalidad, en cuanto horizontal-extática, temporacía lo que llamamos un tiempo *mundano,* que constituye la intratemporacialidad de lo "a la mano" y lo "ante los ojos". Pero entonces estos entes no pueden llamarse nunca "temporales" en sentido riguroso. Son intemporales, como todos los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí", dense, genérense y corrómpanse "realmente" o subsistan "idealmente".

Si, pues, el tiempo mundano es inherente a la temporación de la temporalidad, ni puede evaporarse "subjetivistamente", ni volverse "cosa" en una mala "objetivación". Ambos yerros sólo se evitan teniendo una clara visión de ambas posibilidades y no simplemente vacilando sin seguridad entre ellas, cuando se comprende cómo el "ser ahí" cotidiano, partiendo de su inmediata comprensión del tiempo, llega a concebir teoréticamente "el tiempo",

1 *Cf.* § 44 c, pp. 247 *ss.*

y hasta qué punto este concepto del tiempo y su predominio le obstruye la posibilidad de comprender lo mentado en él por el tiempo original, es decir, *como temporalidad*. El cotidiano "curarse de" que se da tiempo encuentra "el tiempo" en los entes intramundanos que hacen frente "en el tiempo". De aquí que el esclarecimiento de la génesis del concepto vulgar del tiempo tenga que tomar su punto de partida en la intratemporacialidad.

§ 81. La intratemporacialidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo

¿Cómo se manifiesta inmediatamente para el cotidiano "curarse de" "viendo en torno" lo que se dice "tiempo"? ¿En qué "andar en torno" "curándose de" y usando útiles resulta *expresamente* accesible? Si con el "estado de abierto" del mundo es hecho público el tiempo, y con el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos, inherente al "estado de abierto" del mundo, se cura siempre ya del tiempo, en tanto en cuanto el "ser ahí", contando *consigo*, cuenta específicamente el tiempo, entonces reside la conducta en que "uno" se rige expresamente *por el tiempo* en el uso del reloj. El sentido temporal-existenciario de este uso revela ser un presentar la manecilla peregrinante. El *seguir*, presentando, las posiciones de la manecilla *numera*. Este presentar se temporacía en la unidad extática de un retener estando a la expectativa. *Presentando retener* el "entonces" significa: diciendo "ahora", ser en franquía para el horizonte del "anteriormente", es decir, del "ahora ya no". *Presentando estar a la expectativa* del "luego" quiere decir: diciendo "ahora", ser en franquía para el horizonte del "posteriormente", es decir, del "ahora aún no". *Lo que se muestra en tal presentar es el tiempo*. ¿Cómo dice, según esto, la definición del *tiempo* patente dentro del horizonte del uso del reloj "curándose de", "viendo en torno" y tomándose tiempo? *El tiempo es lo* numerado *que se muestra en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporacía en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa patentes dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente*. Pero esto no es otra cosa que la interpretación ontológico-existenciaria de la definición que da del tiempo Aristóteles: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. "Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del

horizonte del anteriormente y el posteriormente."[1] Por más extraña que resulte a primera vista esta definición, no resulta menos "comprensible de suyo" ni bebida en fuentes menos genuinas, cuando se acota el horizonte ontológico-existenciario del que la tomó Aristóteles. El origen del tiempo patente así no es para Aristóteles ningún problema. Su exégesis del tiempo se mueve, antes bien, en la dirección de la comprensión "natural" del ser. Pero como de esta comprensión misma y del ser comprendido en ella ha hecho fundamentalmente un problema la presente investigación, únicamente *después* de resolver la cuestión del ser puede hacerse la exégesis temática del análisis aristotélico del tiempo en tal forma que cobre una significación fundamental a los fines de apropiarse positivamente los problemas, críticamente definidos, de la ontología antigua en general.[2]

Toda dilucidación posterior del concepto de tiempo se atiene *fundamentalmente* a la definición aristotélica, es decir, hace del tiempo tema en aquella forma en que se muestra en el "curarse de" "viendo en torno". El tiempo es lo "numerado", esto es, lo expresado y mentado, si bien atemáticamente, en el presentar la manecilla (o la sombra) *peregrinante*. Al presentar el móvil en su movimiento, se dice: "ahora aquí, ahora aquí, y así sucesivamente". Lo numerado son los ahoras. Y éstos se muestran "en cada ahora" como "en seguida ya no..." y "justo ahora aún no". Llamamos al tiempo mundano "visto" de tal modo en el uso del reloj el "tiempo de los ahoras".

Cuanto más "naturalmente" cuenta con el tiempo el "curarse de" dándose tiempo, tanto menos se detiene en el tiempo expreso en cuanto tal, sino que es perdido en el útil de que se cura y que tiene en cada caso su tiempo. Cuanto más "naturalmente", es decir, cuanto menos dirigido temáticamente hacia el tiempo en cuanto tal, determina e indica el "curarse de" el tiempo, tanto más dice el ser cabe aquello de que se cura, presentando y cayendo, sin parar mientes en si lo dice fónicamente o no: ahora, luego, entonces. Y así es como se muestra para la comprensión vulgar del tiempo éste como una secuencia de ahoras constantemente "ante los ojos", que al par pasan y vienen. El tiempo resulta comprendido como un "uno tras otro", como "flujo" de los ahoras, como "curso del tiempo". *¿Qué implica esta interpretación del tiempo mundano de que se cura?*

Encontramos la respuesta retrocediendo a la *plena* estructura

1 *Cf. Física,* Δ 11, 219 b 1 *s.*
2 *Cf.* § 6, pp. 30-37.

esencial del tiempo mundano y comparando con ella aquello de que tiene noción la comprensión vulgar del tiempo. Como primera nota esencial del tiempo de que se cura se puso de manifiesto la *fechabilidad*. Ésta se funda en la constitución extática de la temporalidad. El "ahora" es esencialmente un "ahora, que...". El ahora fechable y comprendido en el "curarse de", si bien no aprehendido en cuanto tal ahora, es en cada caso algo apropiado o inapropiado. A la estructura del ahora es inherente la *significatividad*. De aquí que hayamos llamado al tiempo de que se cura el tiempo *mundano*. En la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de ahoras *falta* así la fechabilidad como también la significatividad. La caracterización del tiempo como puro "uno tras otro" *no* deja "venir a primer término" a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las *encubre*. La constitución horizontal-extática de la temporalidad, en la que se fundan la fechabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este encubrimiento *nivelada*. Los ahoras quedan, por decirlo así, amputados de estas relaciones, y así amputados, se alinean simplemente uno junto a otro, para constituir el "uno tras otro".

Este nivelador encubrimiento del tiempo mundano que lleva a cabo la comprensión vulgar del tiempo no es casual, sino que justo *porque* la interpretación cotidiana del tiempo mantiene su mirada únicamente en la dirección de la comprensividad del "curarse de" y sólo comprende lo que se "muestra" dentro del horizonte de ésta, tienen que escapársele estas estructuras. Lo numerado en la medición del tiempo "curándose de", el ahora, resulta comprendido implícitamente en el curarse de lo "a la mano" y lo "ante los ojos". Cuando, pues, *este* curarse del tiempo retrocede hasta el tiempo comprendido implícitamente y lo "contempla", ve los ahoras, que también de alguna manera son "ahí", dentro del horizonte de *aquella* comprensión del ser que guía constantemente a este mismo "curarse de".[1] Los *ahoras* son, por ende, también en cierto modo *implícitamente "ante los ojos"*, es decir, hacen frente los entes *y también* el ahora. Aun cuando no se dice expresamente que los ahoras sean "ante los ojos" como las cosas, se los "ve" ontológicamente, sin embargo, dentro del horizonte de la idea del "ser ante los ojos". Los ahoras van *pasando* y los que han pasado constituyen el pasado. Los ahoras van *viniendo* y los que han de venir acotan el "porvenir". La exégesis vulgar del tiempo mundano como tiempo de los ahoras

[1] *Cf.* § 21, especialmente pp. 114 *s.*

no es, en absoluto, dueña del horizonte necesario para poder hacerse accesibles estructuras tales como el mundo, la significatividad, la fechabilidad. Estas estructuras permanecen necesariamente encubiertas, tanto más cuanto que la interpretación vulgar del tiempo consolida todavía este encubrimiento por obra de la forma en que desarrolla en conceptos su caracterización del tiempo.

La secuencia de los ahoras resulta aprehendida como algo de alguna manera "ante los ojos", pues ella misma entra "en el tiempo". Decimos: *en* cada ahora es un ahora, *en* cada ahora desaparece al punto. En *cada* ahora es el ahora ahora, por tanto presente constantemente como *el mismo,* aun cuando en cada ahora desaparezca otro que ha venido. El ahora, al par que es *esta* entidad cambiante, muestra, pues, la constante presencia de sí mismo, de donde el que ya Platón, al mirar en esta dirección del tiempo como secuencia de ahoras que pasan surgiendo, no pudiera menos de llamar al tiempo la imagen de la eternidad: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὅν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[1]

La secuencia de los ahoras es ininterrumpida y sin agujeros. Por "mucho" que avancemos en el "dividir" el ahora, sigue siendo siempre ahora. Se ve la continuidad del tiempo dentro del horizonte de algo "ante los ojos" e irresoluble. Al orientarse ontológicamente por algo constantemente "ante los ojos", se plantea el problema de la continuidad del tiempo o se deja estar ahí la aporía. Al hacerlo así, no puede menos de permanecer *encubierta* la estructura específica del tiempo mundano, dado que es *prolongada* a una con la fechabilidad extáticamente fundada. La distensividad del tiempo no resulta comprendida por la *prolongación* horizontal de la unidad extática de la temporalidad que se ha hecho pública en el curarse del tiempo. El que en *cada* ahora, por momentáneo que sea, es *ya* un ahora, es cosa que tiene que concebirse por aquello *aún* "anterior" de que procede todo ahora: por la prolongación extática de la temporalidad, que es extraña a toda continuidad de lo "ante los ojos", mas por su parte representa la condición de posibilidad del acceso a todo lo continuo "ante los ojos".

Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es "infinito", lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general, que entraña semejante

1 *Cf. Timeo* 37 d.

interpretación. El tiempo se da inmediatamente como ininterrumpida secuencia de ahoras. Todo ahora es también ya un "hace un instante" o "dentro de un instante". Si la caracterización del tiempo se atiene primaria y exclusivamente *a esta secuencia,* no cabe, radicalmente, encontrar en ella en cuanto tal ningún principio ni fin. Cada último ahora es *en cuanto ahora* siempre *ya* un "dentro de un instante ya no", o sea, tiempo en el sentido del "ya no ahora", del pasado; cada primer ahora es un "hace un instante aún no", esto es, tiempo en el sentido del "aún no ahora" del "porvenir". El tiempo es, de consiguiente y "por ambos lados", sin fin. Esta tesis acerca del tiempo sólo resulta posible sobre la base del orientarse *por el "en sí", flotante en el vacío, de un transcurso de ahoras "ante los ojos",* en que el pleno fenómeno del ahora es encubierto por lo que respecta a la fechabilidad, mundanidad, distensividad y localización en la forma peculiar al "ser ahí" y rebajado al nivel de un fragmento irreconocible. Si dirigiendo la atención al "ser ante los ojos" y el "no ser ante los ojos", "uno piensa" la secuencia de los ahoras "hasta el fin", no cabe encontrar nunca un fin. De aquí, de que *este pensar* el tiempo hasta el fin *tiene que pensar* siempre más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito.

Pero ¿en qué se funda esta nivelación del tiempo mundano y encubrimiento de la temporalidad? En el ser mismo del "ser ahí", del que hicimos una exégesis preparatoria como *cura.*[1] Cayendo yecto, es el "ser ahí" inmediata y regularmente perdido en aquello de que se cura. Pero en este "estado de perdido" se da a conocer la encubridora fuga del "ser ahí" ante su existencia propia, que se caracterizó como "precursor estado de resuelto". En la fuga de que se cura está implícita la fuga *ante* la muerte, es decir, un apartar la vista *del* fin del "ser en el mundo".[2] Este apartar la vista de... es en sí mismo un modo del extáticamente *advenidero* "ser relativamente al fin". En cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la temporalidad impropia del "ser ahí" cadentemente cotidiano tiene que desconocer el advenir propio y con él la temporalidad en general. Y si encima es el uno quien guía a la comprensión vulgar del "ser ahí", no puede sino consolidarse la "representación", olvidada de sí misma, de la "infinitud" del tiempo público. El uno no muere nunca, porque no *puede* morir, dado que la muerte es en cada caso la mía y sólo resulta comprendida existencialmente en el

1 *Cf.* § 41, pp. 211 *ss.*
2 *Cf.* § 51, pp. 272 *ss.*

modo de la propiedad, el "precursor estado de resuelto". El uno, que nunca muere y comprende torcidamente el "ser relativamente al fin", da sin embargo a la fuga ante la muerte una interpretación característica. Hasta el fin "tiene siempre aún tiempo". Aquí se da a conocer un tener tiempo en el sentido del poder perderlo: "ahora aún esto, luego esto y sólo aún esto y luego...". Aquí no se comprende, precisamente, la finitud del tiempo, sino a la inversa, el "curarse de" se endereza a arrebañar lo más posible del tiempo que aún viene y "sigue pasando". El tiempo es públicamente algo que cada cual se toma y puede tomarse. La nivelada secuencia de los ahoras resulta completamente irreconocible en lo que se refiere a su proceder de la temporalidad del individual "ser ahí" en el cotidiano "ser uno con otro". ¿Cómo va a rozar ni lo más mínimo a "el tiempo" en su marcha el que un ser humano "ante los ojos" "en el tiempo" ya no exista? El tiempo sigue pasando, igual que también "era" ya cuando un ser humano "entró en la vida". Uno conoce sólo el tiempo público, que, nivelado, pertenece a todo el mundo y esto quiere decir a nadie.

Pero así como incluso en el escapar ante la muerte ésta persigue al fugitivo, y éste al desviarse de ella no puede menos justamente de verla, así también la secuencia simplemente transcurrente, inocua e infinita de los ahoras se posa con una notable enigmaticidad "sobre" el "ser ahí". ¿Por qué decimos: el tiempo *pasa,* y no *con el mismo* énfasis: surge? Atendiendo a la pura secuencia de los ahoras, pueden decirse ambas cosas con igual derecho. Cuando habla del *pasar* del tiempo, al fin comprende del tiempo el "ser ahí" más de lo que quisiera percibir, es decir, la *temporalidad,* en que se temporacía el tiempo mundano, *no es plenamente cerrada,* a pesar de todo el encubrimiento. El hablar del pasar del tiempo da expresión a esta "experiencia": el tiempo no se deja detener. Esta "experiencia" sólo es posible a su vez sobre la base de un querer detener el tiempo. Aquí entra un impropio *estar a la expectativa* de los instantes que en el acto *olvida* los que resbalan. El *estar a la expectativa* olvidando y presentando de la existencia impropia es la condición de posibilidad de la vulgar experiencia del pasar del tiempo. Por ser el "ser ahí" advenidero en el preserse, tiene que comprender, estando a la expectativa, la secuencia de los ahoras como una secuencia que pasa *resbalando. El "ser ahí" tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del "fugitivo" saber de su muerte.* En el hablar con mayor énfasis del pasar del tiempo hay un público reflejo

del *advenir finito* de la temporalidad del "ser ahí". Y por poder permanecer la muerte encubierta hasta en el hablar del pasar del tiempo, se muestra el tiempo como un pasar "en sí".

Pero hasta en esta pura secuencia de los ahoras que pasa en sí se hace patente a través de toda la nivelación y encubrimiento el tiempo original. La interpretación vulgar caracteriza el flujo del tiempo como un "uno tras otro" *irreversible.* ¿Por qué es el tiempo irreversible? De suyo, y justo cuando se atiende exclusivamente al flujo de los ahoras, no se divisa por qué la secuencia de éstos no habría de empezar de nuevo en la dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera, "marcha" extáticamente a su fin de tal forma que ya "es" en el fin.

La caracterización vulgar del tiempo como una secuencia de ahoras irreversible y que pasa sin fin brota de la temporalidad del "ser ahí" que cae. *La representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales.* Es inherente a la forma de ser cotidiana del "ser ahí" y a la comprensión del ser inmediatamente dominante. De aquí también el que se comprenda públicamente la *historia* inmediata y regularmente como un gestarse *intratemporacial.* Esta interpretación del tiempo sólo pierde sus derechos privilegiados y exclusivos cuando pretende proporcionar el "verdadero" concepto del tiempo y poder trazar a la exégesis del tiempo el único horizonte posible. Pero lo que resultó fue, antes bien, esto: sólo partiendo de la temporalidad del "ser ahí" y de su temporación resulta comprensible *por qué y cómo es inherente a ella el tiempo mundano.* La exégesis de la plena estructura del tiempo mundano sacada de la temporalidad es lo único que da el hilo conductor para "ver" el encubrimiento entrañado en el concepto vulgar del tiempo y apreciar la nivelación de la constitución horizontal-extática de la temporalidad. Pero el buscar la orientación en la temporalidad del "ser ahí" hace posible al par el señalar la procedencia y la necesidad fáctica de este encubrimiento nivelador y el poner a prueba la legitimidad de las tesis vulgares sobre el tiempo.

Por lo contrario, dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo resulta *inaccesible* la temporalidad. Pero como el tiempo de los ahoras no sólo tiene que orientarse primariamente, dentro del orden de la posible interpretación, por la temporalidad, sino que se temporacía a sí mismo únicamente en la temporalidad impropia del "ser ahí", resulta justificado, en atención

a que el tiempo de los ahoras procede de la temporalidad, el llamar a ésta el *tiempo original.*

La temporalidad horizontal-extática se temporacía *primariamente* desde el *advenir.* La comprensión vulgar del tiempo, por lo contrario, ve el fenómeno fundamental del tiempo en el *ahora,* y en el puro ahora mutilado en su plena estructura que se llama el "presente". De aquí cabe desprender que ha de resultar radicalmente frustráneo el explicar *por este ahora* el fenómeno horizontal-extático de la "mirada", inherente a la temporalidad propia, y más aún el derivarlo de aquél. En justa correspondencia, no se identifican el advenir extáticamente comprendido, el "luego" fechable y significativo, y el concepto vulgar del "porvenir" en el sentido de los puros ahoras que aún no han venido, pero que vendrán. Tampoco coinciden el sido extático, el "entonces" fechable y significativo, y el concepto del pasado en el sentido de los puros ahoras pasados. El ahora no pasa preñado del "aún no ahora", sino que el presente brota del advenir en la unidad extática y original de la temporación de la temporalidad.[1]

Aunque la experiencia vulgar del tiempo sólo conoce inmediata y regularmente el "tiempo mundano", con todo siempre presta a éste al par una *señalada* relación con el "alma" y el "espíritu". Y ello incluso allí donde se está aún muy lejos de buscar la orientación primaria y expresa de las cuestiones filosóficas en el "sujeto". Bastarán dos pruebas características de ella. Aristóteles dice: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ ὄυσης. . .[2] Y San Agustín escribe: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.*[3] Así, pues, tampoco la exégesis del "ser ahí" como temporalidad cae fundamentalmente fuera del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo. Y Hegel hizo ya el intento de poner de manifiesto la conexión del tiempo vulgarmente comprendido con el espíritu, mientras que en Kant el tiempo es sin duda "subjetivo", pero

1 No ha menester de más extensa dilucidación la afirmación de que el concepto de la eternidad en el sentido del "ahora estático" (*nunc stans*), está sacado de la comprensión vulgar del tiempo y acotado buscando la orientación en la idea del "constante" "ser ante los ojos". Si fuese posible "construir" filosóficamente la eternidad de *Dios,* sólo cabría comprenderla como una temporalidad más original e "infinita". Quede indeciso si para ello ofrecería un posible camino la *via negationis et eminentiae.*

2 *Física* Δ 14, 223 a 25; *cf. loc. cit.,* 11, 218 b 29-219 a 1, 219 a 4-6.

3 *Confesiones,* lib. XI, cap. 26.

permanece desligado "junto" al "yo pienso". La fundamentación expresa de la conexión entre el tiempo y el espíritu por Hegel es apropiada para ilustrar indirectamente la anterior exégesis del "ser ahí" como temporalidad y la tesis de la originación del tiempo mundano en esta última.

§ 82. Ilustración del complejo ontológico-existenciario de la temporalidad, el "ser ahí" y el tiempo mundano por contraste con la manera en que Hegel concibe la relación entre el tiempo y el espíritu

La historia, que es esencialmente historia del espíritu, transcurre "en el tiempo". Así, pues, "el desarrollo del espíritu cae en el tiempo".[1] Pero Hegel no se contenta con afirmar la "intratemporacialidad" del espíritu como un *factum*, sino que trata de comprender la *posibilidad* de que el espíritu caiga en el tiempo, que es "lo sensible no-sensible".[2] El tiempo ha de poder acoger el espíritu, por decirlo así. Y el espíritu ha de ser, a su vez, afín al tiempo, y a su esencia. Por ende, es necesario dilucidar dos puntos: 1. ¿Cómo define Hegel la esencia del tiempo?, 2. ¿Qué hay en la esencia del espíritu que le hace posible "caer en el tiempo"?

El responder a estas dos preguntas se dirige simplemente a *ilustrar* por contraste la anterior exégesis del "ser ahí" como temporalidad. No sorprende, en absoluto, tratar ni siquiera de un modo relativamente completo los problemas que no podían dejar de resonar justamente en Hegel. Tanto menos, cuanto que no se le ocurre "criticar" a Hegel. El contrastar la expuesta idea de la temporalidad con el concepto hegeliano del tiempo se ofrece ante todo porque el concepto hegeliano del tiempo representa la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo.

a) *El concepto hegeliano del tiempo*

El "lugar sistemático" en que se lleva a cabo una exégesis filosófica del tiempo puede servir de criterio para juzgar la idea fun-

1 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.* Editada por G. Lasson, 1917, p. 133.

2 *Loc. cit.*

damental que la guía. La primera interpretación temática y extensa de la comprensión vulgar del tiempo que nos haya sido trasmitida se encuentra en la *Física* de Aristóteles, es decir, en el cuerpo de una ontología de la *naturaleza*. El "tiempo" aparece en compañía del "lugar" y el "movimiento". El análisis hegeliano del tiempo, fiel a la tradición, tiene su sitio en la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* que lleva el título "Filosofía de la Naturaleza". La primera sección trata la Mecánica. Su primer capítulo está dedicado a la dilucidación de "el espacio y el tiempo". Ambos son el "abstracto uno-fuera-de-otro".[1]

Si bien Hegel une el espacio y el tiempo, no acontece así simplemente en el sentido de un extrínseco poner en fila uno con el otro: el espacio "y además el tiempo". "Este 'además' es lo que combate la filosofía." El tránsito del espacio al tiempo no significa el ensamblar uno a otro los parágrafos correspondientes, sino que "es el espacio mismo lo que transita". El espacio "es" tiempo, es decir, el tiempo es la "verdad" del espacio.[2] Cuando se *piensa* dialécticamente el espacio como *lo que él es,* este ser del espacio se revela, según Hegel, como tiempo. ¿Cómo hay que pensar el espacio?

El espacio es "la indiferencia, sin mediación, del ser-fuera-de-sí de la naturaleza".[3] Lo que quiere decir: el espacio es la pluralidad abstracta de los puntos que pueden distinguirse en él. Estos puntos no interrumpen el espacio, pero éste tampoco surge de ellos, y menos aún en la forma de un coensamblaje. Distinguido por los puntos que pueden distinguirse de él y que son ellos mismos espacio, éste permanece por su parte indistinto. Las distinciones son ellas mismas del carácter de lo que distinguen. Pero, sin embargo, el punto, en tanto en general distingue algo en el espacio, es *negación* del espacio, aunque de tal suerte que como tal negación (el punto es, en efecto, espacio) sigue él mismo en el espacio. El punto no se destaca del espacio como algo otro que éste. El espacio es el indistinto uno-fuera-de-otro de la multiplicidad de puntos. Pero el espacio no es precisamente punto, sino, como dice Hegel, "puntualidad".[4] En esto se funda la tesis en que Hegel piensa el espacio en su verdad, es decir, como tiempo:

[1] *Cf.* Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (editada por G. Bolland), Leiden, 1906, §§ 254 *ss.* Esta edición trae también las "adiciones" procedentes de las lecciones de Hegel.

[2] *Loc. cit.,* § 257, adición.

[3] *Loc. cit.,* § 254.

[4] *Loc. cit.,* § 254, adición.

"Pero la negatividad que se refiere como punto al espacio y en éste desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, existe en la esfera del ser-fuera-de-sí igualmente para sí, poniendo, empero, sus determinaciones en esto para sí al par que en la esfera del ser-fuera-de-sí, mas mostrándose, al hacerlo así, indiferente al quieto uno-junto-a-otro. Así puesta para sí, es la negatividad el tiempo".[1]

Representado el espacio, es decir, intuido inmediatamente en el indiferente estar ahí de sus distinciones, resultan sencillamente dadas, por decirlo así, las negaciones. Pero este representarse el espacio no lo apresa todavía en su ser. Esto sólo es posible en el pensar o en la síntesis que, pasando por la tesis y la antítesis, las "levanta". *Pensado,* y con ello apresado en su ser, sólo lo resulta el espacio cuando las negaciones no persisten sencillamente en su indiferencia, sino que son "levantadas", es decir, negadas a su vez. En la negación de la negación (es decir, de la puntualidad) se pone el punto *para sí,* destacándose de la indiferencia del estar ahí. En cuanto puesto para sí, se distingue de éste y de aquél, *ya no* es éste y *aún no* es aquél. Con el ponerse para sí mismo pone el uno-tras-otro en que está, la esfera del ser-fuera-de-sí, que es ahora la de la negación negada. El "levantamiento" de la puntualidad e indiferencia significa un ya-no-seguir-yacente en la "paralizada quietud" del espacio. El punto "resalta" frente a todos los demás puntos. Esta negación de la negación o puntualidad es, según Hegel, el tiempo. Si toda esta dilucidación admite un sentido inteligible, no puede mentarse con ella sino esto: el ponerse-para-sí de cada punto es un ahora-aquí, ahora-aquí, y así sucesivamente. Cada punto "es", puesto para sí, un punto-ahora. "En el tiempo tiene, pues, el punto realidad." *Aquello en virtud de lo cual* cada punto puede ponerse para sí, como este determinado "ahí", es siempre un "ahora". La condición de *posibilidad* del ponerse-para-sí del punto es el ahora. Esta condición de posibilidad constituye el *ser* del punto, y el ser es al par el ser-pensado. Porque, pues, el puro pensar la puntualidad, es decir, el espacio, "piensa" en cada caso el ahora y el ser-fuera-de-sí de los ahoras, "es" el espacio el *tiempo.* ¿Cómo se define este mismo?

"El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-fuera-de-sí, es igualmente una simple abstracción ideal: es el ser que, siendo, no es, y no siendo, es —el devenir intuido; es decir, que las distinciones, sin duda simplemente momentáneas o que se 'levantan'

[1] Hegel, *Enzyklopädie* (edición crítica de J. Hoffmeister, 1949), § 257.

inmediatamente, se determina como externas, pero como externas a sí mismas."[1] El tiempo se revela a esta interpretación como el "devenir intuido". Éste significa, según Hegel, un tránsito del ser a la nada o de la nada al ser.[2] Devenir es tanto nacer como perecer. El ser "transita", o el no-ser. ¿Qué quiere decir esto por respecto al tiempo? El ser del tiempo es el ahora; pero en tanto que todo ahora "ahora" mismo ya *no* es o "ahora" mismo aún *no* es, puede tomarse también como un no-ser. El tiempo es el devenir *"intuido"*, es decir, el tránsito que no es pensado, sino que se ofrece simplemente en la serie de los ahoras. Al definir la esencia del tiempo como el "devenir intuido", se hace patente que el tiempo se comprende primariamente por el ahora, y en la forma en que se encuentra éste delante la pura intuición.

No es menester ninguna prolija discusión para hacer ver que Hegel se mueve con su exégesis del tiempo enteramente en la dirección de la comprensión vulgar del mismo. La caracterización hegeliana del tiempo por el ahora presupone que éste queda encubierto y nivelado en su plena estructura, para que quepa intuirlo como algo "ante los ojos", aunque sea algo "ideal".

La afirmación de que Hegel lleva a cabo la exégesis del tiempo orientándose primariamente por el ahora nivelado la prueban las siguientes proposiciones: "El ahora tiene enormes derechos —no 'es' nada más que el ahora singular, pero exclusivo como es, al resaltar, se disuelve, se deshace en gotas, en polvo, al enunciarlo yo."[3] "Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es un 'ahora', no se llega a la distinción 'efectiva' de aquellas dimensiones (el pasado y el futuro)."[4] "En el sentido positivo del tiempo se puede, por ende, decir: sólo el presente existe, el antes y el después no existen; pero el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado del futuro. El verdadero presente es, por tanto, la eternidad."[5]

Al llamar Hegel al tiempo el "devenir intuido", no tiene en el tiempo una primacía ni el nacer, ni el perecer. Sin embargo, Hegel caracteriza en alguna ocasión el tiempo como la "abstracción del consumir", dando así a la experiencia e interpretación vulgar del tiempo la formulación más radical.[6] Por otra parte, es

[1] *Loc. cit.*, § 258.

[2] *Cf.* Hegel, *Wissenschaft der Logik.* Lib. I, Sec. 1, cap. 1 (ed. G. Lasson, 1923), pp. 66 *ss.*

[3] *Cf. Enzyklopädie, ed. cit.*, § 258, adición.

[4] *Loc. cit.*, § 259.

[5] *Loc. cit.*, § 259, adición.

[6] *Loc. cit.*, § 258, adición.

Hegel lo bastante consecuente para no conceder al consumir y perecer en la definición propiamente tal del tiempo ninguna primacía, como la que se afirma con razón en la experiencia cotidiana del tiempo; pues Hegel tenía tan escasa posibilidad de dar fundamento dialéctico a tal primacía como a la "circunstancia" introducida por él, como de suyo comprensible, de que el ahora emerge justamente en el ponerse-para-sí del punto. Y por eso al caracterizar el tiempo como devenir, comprende Hegel también éste en un sentido "abstracto", que se remonta por encima incluso de la representación del "flujo" del tiempo. La expresión más adecuada de la concepción hegeliana del tiempo reside, por ende, en la definición del tiempo como *negación de la negación* (es decir, de la puntualidad). Aquí está la serie de los ahoras formalizada en el sentido más extremado e insuperablemente nivelada.[1]

[1] La primacía del ahora nivelado hace ver claro que también la definición hegeliana del concepto del tiempo sigue la marcha de la comprensión *vulgar* del tiempo y esto quiere decir al par el concepto *tradicional* del tiempo. Cabe mostrar que el concepto hegeliano del tiempo está sacado incluso *directamente* de la *Física* de Aristóteles. En la *Lógica de Jena (cf.* la edición de G. Lasson, 1923), que fue abocetada por el tiempo de la habilitación de Hegel, está ya desarrollado en todas sus partes esenciales el análisis del tiempo de la *Enciclopedia*. La sección sobre el tiempo (pp. 202 *ss.*) se revela ya al examen más rudimentario como una *paráfrasis* del tratado aristotélico sobre el tiempo. Hegel desarrolla ya en la *Lógica de Jena* su concepción del tiempo dentro del marco de la Filosofía natural (p. 186), cuya primera parte lleva por título "El sistema solar" (p. 195). Hegel dilucida el concepto del tiempo a continuación de la explicación de los de éter y movimiento. El análisis del espacio está aquí aún pospuesto. Si bien ya aflora la dialéctica, todavía no tiene la rígida, esquemática forma posterior, sino que aun hace posible una fluida comprensión de los fenómenos. En el camino que llevó de Kant al sistema plenamente desarrollado de Hegel tiene lugar una vez más una decisiva irrupción de la ontología y la lógica aristotélicas. El hecho es conocido hace mucho. Pero la marcha, índole y límites de la influencia permanecen hasta el presente igualmente oscuros. Nueva luz la arrojará una exégesis *filosófica*, comparada y *concreta* de la *Lógica de Jena* de Hegel y la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles. A los fines de las consideraciones anteriores bastarán unas indicaciones rudimentarias.

Aristóteles ve la esencia del tiempo en el νῦν, Hegel en el ahora. Aristóteles concibe el νῦν como ὅρος, Hegel toma el ahora por un "límite". Aristóteles comprende el νῦν como στιγμή, Hegel interpreta el ahora como punto. Aristóteles caracteriza el νῦν como τόδε τι. Hegel llama al ahora el "esto absoluto". Aristóteles pone, siguiendo la tradición, en relación χρόνος con la σφαῖρα, Hegel subraya el "círculo" del tiempo. A Hegel se le escapa, empero, la tendencia central del análisis aristotélico del tiempo, descubrir una relación de fundamentación (ἀκολουθεῖν) *entre* νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι. — Con la tesis de Hegel: el espacio "es" tiempo, coincide en los resultados la concepción de Bergson, a pesar de toda la diferen-

Únicamente partiendo de este concepto dialéctico-formal del tiempo logra Hegel establecer una conexión entre el tiempo y el espíritu.

b) *Exégesis hegeliana de la conexión entre el tiempo y el espíritu*

¿Cómo se entiende el espíritu mismo, para que pueda decirse que responde a su naturaleza caer, al realizarse, en el tiempo definido como negación de la negación? La esencia del espíritu es el *concepto*. Por éste no entiende Hegel un universal, un género, intuido como la forma de algo pensado, sino la forma misma del pensar que se piensa a sí mismo: el concebirse *como un aprehender* el no-yo. En la medida en que el aprehender el *no*-yo representa un distinguir, hay en el concepto puro, en cuanto aprehender *este* distiguir, un distinguir la distinción. De donde que pueda Hegel definir la esencia del espíritu, apofántico-formalmente, como negación de la negación. Esta "negatividad absoluta" constituye la exégesis lógicamente formalizada del *cogito me cogitare rem* en que ve Descartes la esencia de la *conscientia.*

El concepto es, según esto, el ser-concebido del yo, ser-concebido que se concibe a sí mismo y en el que el yo es propiamente como puede ser, es decir, *libre*. *"Yo* es el concepto puro mismo que ha venido como concepto a la *existencia."* [1] "Yo es esta uni-

cia de fundamentos. Bergson se limita a decir a la inversa: el tiempo (*temps*) es espacio. También la concepción bergsoniana del tiempo brotó patentemente de una exégesis del tratado aristotélico sobre el tiempo. No es simplemente una mera coincidencia bibliográfica el hecho de que simultáneamente con el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, donde se explana el problema del *temps* y la *durée*, apareciese un estudio de Bergson con el título *Quid Aristoteles de loco senserit*. En vista de la definición aristotélica del tiempo como ἀριθμὸς κινήσεως, antepone Bergson al análisis del tiempo otro del *número*. El tiempo como espacio (*cf. Essai* p. 69) es sucesión *cuantitativa*. La duración se describe, por contraste con *este* concepto del tiempo, como sucesión *cualitativa*. No es éste el lugar de hacer una crítica del concepto bergsoniano y de las restantes concepciones contemporáneas del tiempo. Hasta dónde, en los actuales análisis del tiempo, se gana algo esencial sobre Aristóteles y Kant, es antes bien asunto de la aprehensión del tiempo y la "conciencia del tiempo". El señalar la directa conexión entre el concepto hegeliano y el análisis aristotélico del tiempo no pretende imputar a Hegel una "dependencia", sino llamar la atención sobre el *básico alcance ontológico de esta filiación* para la *lógica hegeliana*. — Sobre "Aristóteles y Hegel" *cf.* el artículo así titulado de Nicolai Hartmann en los *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*, t. III (1923), pp. 1-36.

[1] *Cf.* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. II (ed. Lasson, 1923), Parte II, p. 220.

dad *primeramente* pura o referente a sí misma, pero no inmediatamente, sino por abstracción de toda determinación y contenido y por un retroceso a la libertad de la ilimitada igualdad consigo mismo." [1] Así es el yo *"universalidad"*, pero *tan* inmediatamente "singularidad".

Este negar la negación es a una lo "absolutamente inquieto" del espíritu y su *autorrevelación*, que es inherente a su esencia. El "progreso" del espíritu, que se realiza en la historia, lleva en sí "un principio de exclusión".[2] Pero esta exclusión no equivale a una amputación de lo excluido, sino a su *superación*. El hacerse-libre superador y al par sufrido es lo que caracteriza la libertad del espíritu. De donde que el "progreso" no signifique nunca un simple *plus* cuantitativo, sino que sea esencialmente cualitativo, y de la índole cualitativa del espíritu. El "progreso" es consciente y conocedor de su meta. A cada paso de su "progreso" tiene el espíritu que superarse "a sí mismo" como el obstáculo verdaderamente hostil a la consecución de su fin.[3] La meta del desarrollo del espíritu es "llegar a su propio concepto".[4] El desarrollo mismo es "una dura e infinita lucha contra sí mismo".[5]

Por ser la inquietud del desarrollo del *espíritu* que marcha hacia su concepto la *negación de la negación*, responde a su naturaleza caer, al realizarse, "en el *tiempo*" o la inmediata *negación de la negación*. Pues "el *tiempo* es el *concepto* mismo que *es ahí* y se representa como intuición vacía a la conciencia; por lo cual se manifiesta el espíritu necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en él en tanto no *aprehende* su concepto puro, es decir, no borra el tiempo. El tiempo es el yo puro intuido *desde fuera, no aprehendido* por el yo, el concepto simplemente intuido".[6] *Por su esencia misma*, el espíritu se manifiesta, pues, necesariamente en el tiempo. "La historia universal es, pues, en general la exposición del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Idea se ex-pone en el espacio como naturaleza." [7] El "excluir", inherente al movimiento del desarrollo, entraña una referencia al no-ser. Es el tiempo, comprendido por el ahora que resalta.

El tiempo es la negatividad "abstracta". En cuanto "devenir

[1] *Loc. cit.*

[2] *Cf.* Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.* Editada por G. Lasson, 1917, p. 130.

[3] *Loc. cit.*, p. 132.

[4,5] *Loc. cit.*

[6] ***Cf. Phänomenologie des Geistes, Werke* II, p. 604 [*Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 1966), p. 468].**

[7] *Cf. Die Vernunft in der Geschichte, loc. cit.*, p. 134.

intuido", es el distinguirse distinguido que se encuentra delante inmediatamente, el concepto "existente", es decir, ante los ojos. En cuanto ante los ojos y por tanto exterior del espíritu, no tiene el tiempo poder alguno sobre el concepto, sino antes bien el concepto "es el poder del tiempo".[1]

Hegel muestra la posibilidad de la realización histórica del espíritu "en el tiempo" remontando a *la identidad de la estructura formal del espíritu y el tiempo como negación de la negación.* La abstracción absolutamente vacua, ontológico-formal y apofántico-formal, en que resultan exteriorizados espíritu y tiempo, hace posible instituir una afinidad entre ambos. Mas como al par se concibe el tiempo en el sentido del tiempo mundano absolutamente nivelado, resultando completamente encubierta la procedencia del tiempo, éste se limita a hacer frente como algo ante los ojos al espíritu. Por esta causa *tiene* el espíritu *ante todo* que *caer* "en el tiempo". Lo que signifiquen ontológicamente este "caer" y la "realización" del espíritu, que tiene poder sobre el tiempo y propiamente "es" fuera de éste, no queda precisamente menos en la oscuridad. Así como Hegel no esclarece el origen del tiempo nivelado, no menos enteramente deja sin examinar la cuestión de si la constitución esencial del espíritu *como* un negar la negación es posible en general de otra manera que sobre la base de la temporalidad original.

Si la exégesis hegeliana del tiempo y del espíritu y de su conexión es sostenible y en general reposa en fundamentos ontológicamente originales, es cosa que todavía no puede discutirse ahora. *El hecho,* empero, de que puede *intentarse* la "construcción" dialéctico-formal de la conexión entre el espíritu y el tiempo, revela una afinidad original entre ambos. La "construcción" de Hegel está estimulada por el esfuerzo y la pugna por concebir la "concreción" del espíritu. Es lo que enseña la siguiente cláusula del capítulo final de su *Fenomenología del espíritu:* "El tiempo se manifiesta, por ende, como el sino y la fatalidad del espíritu que no es perfecto en sí: la fatalidad de enriquecer la parte que la conciencia de sí tiene en la conciencia, de poner en movimiento la *inmediatez de lo en-sí* —la forma en que la sustancia es en la conciencia—, o a la inversa, de realizar y revelar lo en-sí tomado como lo *interior,* lo que es primero *interior* —es decir, de reivindicarlo a la certeza de sí mismo." [2]

1 *Cf. Enzyklopädie,* § 258.

2 *Cf. Phänomenologie des Geites,* p. 605 [trad. esp.: p. 468].

lo contrario, en la "concreción" misma de la existencia fácticamente yecta, para desembozar la temporalidad como aquello que la hace originalmente posible. El "espíritu" no cae en el tiempo, sino que *existe como temporación* original de la temporalidad. Ésta temporacía el tiempo mundano, en cuyo horizonte puede "aparecer" la "historia" como un gestarse intratemporacial. El "espíritu" no cae *en* el tiempo, sino que la existencia fáctica "cae", en la "caída", *desde* la temporalidad original y propia. Pero este "caer" tiene él mismo su posibilidad existenciaria en un modo de la temporación de la temporalidad inherente a ésta.

§ 83. La analítica temporal-existenciaria del "ser ahí" y la cuestión ontólogico-fundamental del sentido del ser en general

La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era hacer la exégesis ontológico-existenciaria del *todo original* del "ser ahí" fáctico, en lo que respecta a las posibilidades del existir propio e impropio, *desde su fundamento.* Este fundamento, y por ende el sentido del ser de la cura, se reveló ser la *temporalidad.* De donde que las aportaciones de la analítica existenciaria *preparatoria* del "ser ahí" *anteriores* al encuentro de la temporalidad, hayan quedado *recogidas* en la estructura original de la totalidad del ser del "ser ahí", en la temporalidad. Las analizadas posibilidades de temporación del tiempo original han dado a las estructuras anteriormente tan sólo "puestas de manifiesto" su "fundamentación". Sin embargo, la exposición de la constitución del ser del "ser ahí" sigue siendo sólo *un camino.* La *meta* es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general. La analítica *temática* de la existencia ha menester, por su parte, de la luz de la idea previamente aclarada del ser en general. Así es señaladamente cuando se erige en principio de toda investigación filosófica la tesis formulada en la introducción: la filosofía es la ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del "ser ahí" y como analítica de la *existencia,* ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde *surge* y adonde *torna.*[1] Pero tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como el enunciado del fundamental problema todavía "embozado": ¿admite la ontología fundamentarse *ontológicamente,* o también para ello ha menester de un fundamento *óntico,* y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?

[1] *Cf.* § 7, p. 43.

Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del "ser ahí" existente y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí" (la "realidad", por ejemplo), sólo es el *punto de partida* de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar. Que la ontología antigua trabaja con "conceptos de cosas", y que se corre el peligro de "hacer de la conciencia una cosa", es punto que se conoce hace mucho. Pero ¿qué significa hacer de algo una cosa? ¿De dónde surge semejante operación? ¿Por qué se "concibe" el ser justo "inmediatamente" por lo "ante los ojos", *y no* por lo "a la mano", pese a ser esto *aún más inmediato*? *¿Por qué* se impone una y otra vez el imperio de este hacer de algo una cosa? ¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la "conciencia" para que resulte incongruente con él el hacer de la conciencia una cosa? En general, ¿basta la "distinción" de "conciencia" y "cosa" para desarrollar originalmente los problemas ontológicos? ¿Nos saldrán al encuentro las respuestas a estas preguntas? ¿Cabe ni siquiera *buscar* la respuesta, mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?

El origen y la posibilidad de la "idea" del ser en general jamás pueden indagarse con los medios de una "abstracción" lógico-formal, es decir, sin un seguro horizonte dentro del cual preguntar y responder. Se trata de buscar un *camino* que lleve a esclarecer la cuestión ontológico-fundamental —y de *recorrerlo.* Si es el *único,* o en general el *recto,* es cosa que no puede decidirse sino *después del recorrido.* La *disputa* sobre la exégesis del ser no puede aplacarse —*porque ni siquiera está todavía desatada.* Y en último término no se deja "armar", sino que ya el desatarla ha menester de aprestos. Hacia tal meta tan sólo se halla la presente investigación *en camino.* ¿Dónde se encuentra al presente?

Lo que se dice "ser" es abierto en la comprensión del ser que es inherente como comprender al "ser ahí" existente. El previo, si bien no conceptual, "estado de abierto" del ser hace posible que el "ser ahí" pueda, en cuanto existente "ser en el mundo", conducirse *relativamente a entes,* así a los que hacen frente dentro del mundo como a sí mismo. *¿Cómo es un comprender el ser, en el sentido de un comprender que abre, posible bajo la forma de ser del "ser ahí"?* ¿Puede la pregunta lograr su respuesta retrocediendo a la *constitución original del ser* del "ser ahí", que comprende el ser? La constitución ontológico-existenciaria de la totalidad del "ser ahí" tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporación

de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general. ¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?

ÍNDICE

Segunda Sección

EL "SER AHÍ" Y LA TEMPORALIDAD

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de junio de 1993 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 3000 ejemplares.

EL SER Y EL TIEMPO

En Parménides empezó la filosofía a ser realmente lo que Aristóteles definiría como *filosofía primera:* "existencia del ente en cuanto ente". Pero tan pronto como la mente humana trata de aprehender el ser mismo, éste se le descompone en ser *algo* y en *ser* algo, en "esencia" y "existencia"*:* Así la historia entera de la filosofía puede interpretarse como una bimilenaria gigantomaquia entre filosofemas del primado de la esencia sobre la existencia y filosofemas del primado de la existencia sobre la esencia entre "esencialismo" y "existencialismo". El primero llegó en Hegel a un punto tan difícil de superar dentro de su propia línea como provocativo de un nuevo existencialismo. Éste es, en efecto, el que—iniciado por Kierkegaard en los días inmediatamente posteriores a los de Hegel— reanudó, en los nuestros Heidegger con *El ser y el tiempo.* De esta obra se puede decir que es la más influyente de la filosofía contemporánea y predecir que quedará incorporada a la historia de la filosofía como la original de uno de sus períodos, en el doble sentido de más nueva con relación al pasado y de punto de partida de la evolución posterior a ella. Su traducción, que realizó José Gaos con dedicación ejemplar y profundo conocimiento de tan complejos temas, constituyó sin duda, hace años, un acontecimiento determinante en la información filosófica en lengua española. Sigue, en la actualidad, siendo válida y oportuna.



FONDO DE CULTURA ECONOMICA